

الناشر: منشأة المعارف

٤٤ ش سعد زغلول- محطة الرمل - ت / ف : ٤٨٣٣٣٠٣ الإسكندرية

٣٢ ش دكتور مصطفى مشرفة - سوتير - ت: ٤٨٤٣٦٦٢ الإسكندرية

اسم الكتاب: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف

اسم المؤلف: د. أحمد محمود الجزار

رقم الإيداع: ٥٦٢٢ / ٩٩

الترقيم الدولي: 5 - 0568 - 03 - 977

الطبعة: الأولى إبريل ١٩٩٩.

التجهيزات الفنية: الحرمين للكمبيوتر.

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة للناشر

دراسات في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر (١)

الإمام

المجدد ابن باديس والتصوف

دكتور

أحمد محمود الجزار

أستاذ الفلسفة الإسلامية
ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة المنيا

بسم الله الرحمن الرحيم

وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

(سورة الحش الآية ٧)

صدق الله العظيم

الإهداء

إلى حبي ...

محمد وصلاح وزينب ...

عساكم يجدوا فيما أكتب شيئاً

يستحق الذكر !!!

المقدمة :

الأفكار نوعان، نوع يحيا في العقول ولايموت بموت أصحابه، ونوع يموت ولايحيا، حتى لو كان أصحابه أحياء يرزقون! تحيا الأفكار لو أن المفكر وقف على تراث أمته ومقومات حضارتها، وطوعها لتكون تعقيلاً لواقعها وحلاً لمشكلاتها المتجددة بتجدد مشكلات الحياة الإنسانية المعاصرة، وتموت الأفكار لو بقى صاحبها بعيداً عن مشكلات أمته، لايعي أزماتها، ولا يكشف لها عن أسبابها.

والنوع الأول من الأفكار هو ما يعيننا لأنه ألصق دوماً بحياة الأمم ومشكلاتها وتصور حلولها وهو ما نجده عند المصلحين والمجددين أمثال جمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧م) وتلميذه الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) وتلميذه الإمام محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥م) ونجده لدى الفيلسوف محمد إقبال (ت ١٩٣٨م) ونستطيع أن نضم إلى هؤلاء المفكر والمصلح الجزائري ابن باديس (ت ١٩٤٠م).

إن كل هؤلاء المجددين السابقين، يجمعهم شئ واحد، هو إدراك كل منهم لرسالته، فيستلهم من مقومات أمته العقائدية والذاتية، ما يمكنه من تحقيق مهمته في الإصلاح والتجديد، وبشكل يجعل أمته قادرة على مواجهة تحديات العصر، بغير جمود يخشى التغيير ولاتردد يشل حرية التفكير. وخاصة أن الإسلام أصل أصول هذه الأمة دين للعقل والروح معاً وبصورة تجعله صالحاً للحياتين الروحية والمادية، أو بالأحرى هو دين يواكب الحضارة والمدنية المعاصرة، ولايتأفر معها، بل على العكس فيه ما يدعمها في هذا الجانب من ناحية، وما

يزيدها قوة في الجانب الروحي من ناحية أخرى، وبغير عصبية
ممجوجة أو عرقية ممقوته فذلك ما ليس من أصوله ولا فروعه.

والواقع أن شخصية الإمام ابن باديس نموذج فريد للمفكر
والمصلح الذي يعي دوره ورسالته في وطنه، وخاصة حين تعتركه -
الوطن- البلايا والمحن من كل جانب. وهو ما كان قدر ابن باديس
الذي ولد عام (١٨٨٩م) أي بعد تسع وخمسين سنة من الاحتلال
الفرنسي لبلاد (١٨٣٠)^(١) وبعد أن أحكم قبضته تماما عليها، ومحلولا
بكافة وسائله القضاء على شخصيتها الإسلامية من ناحية ومقومات
عروبتها من ناحية أخرى. ولكن ابن باديس نذر نفسه للإسلام
وللجزائر، وأعطى لكل منهما من وقته وجهده الشيء الكثير، حتى أن
المؤرخين للحركة الوطنية في الجزائر يجمعون على أنه لا وجود
لشخصية في العصر الحديث أثرت على كامل المجتمع الجزائري كما
فعل ابن باديس^(٢) وأكثر من ذلك فإن بعض الباحثين الغربيين يجعله
أقوى شخصية في العالم الإسلامي في الفترة التي ظهر فيها^(٣).

(*) خرجت الحملة الفرنسية لاحتلال الجزائر من قاعدة طولون البحرية في ٢٥

مايو ١٨٣٠م ووصلت إلى خليج سيدي فرج الواقع على بعد ٢٥ كيلو مترا
غربي مدينة الجزائر في ١٢ يونية انظر للدكتور صلاح العقاد: المغرب
العربي - طبعة مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة الطبعة الثانية - ١٩٦٩م
ص ٩٩-١٠٠- وأيضا انظر للدكتور جلال يحيى : العالم العربي الحديث -
المدخل- دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٢م ص ١٣٤.

(١) سعد الله (أبو القاسم) : الحركة الوطنية الجزائرية منشورات دار الآداب -
بيروت - ١٩٦٩ م ص ٤٤٠.

(٢) جليسي (جوان) : ثورة الجزائر - ترجمة : عبد الرحمن صدقي السدار
القومية للتأليف والترجمة - القاهرة - ١٩٦٦م، ص ٦٣.

والحق أن الشيخ ابن باديس - كما يقول عمار الطالبي - أمة وحده، فقد استطاع بمفرده أولاً، وبمساعدة إخوانه العلماء ثانياً أن يقوم بتربية جيل وتكوين أمة وتبصيرها بشخصيتها ومقوماتها، حتى أن الثورة الجزائرية العظيمة في جوانبها النفسية، وقوتها المعنوية، التي تتمثل في كلمة الجهاد تترد إلى عمله التربوي^(١). ولهذا لم يكن غريباً أن يقدره الجزائريون في حياته وبعد مماته، فقد كانوا يسمونه - كما يقول ديبارمي - مرشد الأمة، وإمام البلاد، ورائد النهضة^(٢). أكثر من هذا ففي الجزائر المستقلة اليوم - كما يقول باحث جزائري - يعدونه من المساهمين الرئيسيين في الحركة الوطنية الجزائرية، بل يطلقون اسمه على مختلف المؤسسات العامة^(٣). وليست هذه الألقاب ولا هذا التكريم شيئاً كثيراً على شخصية فذة كشخصية الإمام ابن باديس فالأمة التي لا تقدر عطاء المفكرين العظام، الذين حملوا على أكتافهم همومها، واختمرت في عقولهم أهدافها، هي أمة جاحدة، ومحال أن تأخذ مكانها اللائق بين الأمم المتحضرة الراقية.

لهذا وقع اختيارنا على ابن باديس ليكون موضوعاً لهذا البحث، وفي قضية محددة هي التصوف، لأنها لم تتل حقها من البحث عند من سبقونا من الباحثين في الكتابة عنه. فقد ذهب الدكتور محمود قاسم إلى

(١) الطالبي (عمار) : عمل ابن باديس التربوي - بحث منشور ضمن المجلد الأول من آثار ابن باديس دار اليقظة العربية للتأليف والنشر - الجزائر - الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م ص ١٢٠.

(٢) سعد الله (أبو القاسم): الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٤٧.

(٣) المرجع السابق : نفسه الصفحة.

أن ابن باديس كان معارضاً للطرقية^(١). ولكن النذر اليسير الذى أورده الدكتور قاسم عن موقف ابن باديس من الصوفية^(٢) لا يكشف تماماً عن حقيقة موقفه من الصوفية، وخاصة أنه يميل إلى أن ابن باديس كان صوفياً سنياً بمعنى الكلمة^(٣) ولكنه لم يكشف عن حقيقة هذا الجانب وهو الأمر الذى حفزنا بقوة على محاولة تحديد موقف ابن باديس كاملاً من قضية التصوف، وبعدها وثق جامع آثاره هذه الحقيقة، لما وصف ابن باديس بأنه صوفي زاهد ولكن لا كمتصوفة أهل زمانه وزهادهم^(٤).

ومن ناحية أخرى، فقد عرض الدكتور مصطفى حلمي لموقف ابن باديس من الصوفية فى كتابه (التصوف والاتجاه السلفي فى العصر الحديث) ولكن هذا الموقف لم يتبلور تماماً عنده، فقد كان كل

(١) قاسم (الدكتور محمود): الإمام عبد الحميد ابن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية - دار المعارف القاهرة - ١٩٦٨ م ص ٩٣، وبصدد ما أحدثته الطرق الصوفية فى الجزائر فى الفترة التى ظهر فيها ابن باديس: انظر عمار الطالبي مقدمة آثار ابن باديس ص ١٨، وأيضاً انظر للدكتور جلال يحيى: المغرب الكبير - الفترة المعاصرة وحركات التحرير والاستقلال - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٩ ج ٣ ص ١٠٤٨ وأيضاً انظر فى هذا الصدد للدكتور صلاح العقاد: المغرب العربي ص (٢) انظر هذه الصفحات من ٩١ - ٩٥ من كتابه الإمام عبد الحميد ابن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية وإن كان قد أورد طائفة من النصوص ذات الصلة بموقف ابن باديس من الطرقية. وانظر النص الرابع ص ١٢٦ إلى ١٢٨ والنص الخامس من ١٢٩ - ١٣٠ - النص الثاني عشر من ١٤٥ - ١٥٢.

(٣) المرجع السابق ص ٤٨.

(٤) الطالبي (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ٩٢.

مايعنيه فى المقام الأول أن يقدم هذا النموذج - ابن باديس- للتدليل كما يقول على حيوية الفكر السلفى، لأنه ظل يحافظ دوماً على تعاليم الكتاب والسنة ويلفظ ماعداهما (١).

وينبغى أن ندرك ونحن بصدد التقديم لهذا البحث، أن للطرق الصوفية وجودها وتقلها وحجمها الهائل فى كافة المجتمعات الإسلامية المعاصرة شرقاً وغرباً، وبشكل مكنها من الانتشار بين جموع المسلمين فى الشرق الأدنى والأوسط، وفى أفريقيا شرقاً وغرباً، بل وفى الهند وآسيا الشرقية (٢) وقد قدر لهذه الطرق منذ ظهورها على يد شيوخها الكبار أن تؤدي رسالتها فى الدعوة إلى الإسلام، وبشكل مكنه من الانتشار الواسع فى مناطق مختلفة فى إفريقيا وآسيا (٣). الأمر الذى يكشف عن فاعلية هذه الطرق، بوصفها تمثل الجانب العملى من التصوف، وهو جانب ارتبط بحياة المجتمعات الإسلامية وجماهير الناس فيها عبر عصور التاريخ (٤). وإذا كانت هذه الطرق قد أدت مثل هذه الرسالة، فذلك من دلائل عظمة شخصيات مؤسسيها، وقدرتهم

(١) حلمي (الدكتور مصطفى) : التصوف والاتجاه السلفى فى العصر الحديث - دار الدعوة - الإسكندرية - ١٩٨٢ ص ٢٣٧، وأيضاً ص ٢٥٢، وبصفة خاصة انظر فى تحديده لموقف ابن باديس من الصوفية ص ٢٤٤ - ٢٥٢.

(٢) عبد الرشيد (الدكتور محمود) : التنظيمات الصوفية ودورها فى تنمية المجتمع - دراسة ميدانية لأحدى الطرق الصوفية بمحافظة المنيا - رسالة دكتوراه غير منشورة - قسم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة المنيا ١٩٨٨م ص ١٠١.

(٣) شاخت: تراث الإسلام - ترجمة الدكتور حسين مؤنس - إحسان صدقى - مراجعة الدكتور فؤاد زكريا - سلسلة عالم المعرفة - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب - الكويت - الطبعة الثانية - ١٩٨٨ ج ٢ ص ١١٦ - ١١٧.

(٤) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا): الطرق الصوفية فى مصر -، بحث منشور فى مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة- المجلد الخامس والعشرون - الجزء الثانى ١٩٦٣م ص ٥٥.

على القيادة الروحية للجماهير^(١)، وهو دور ينبغي أن يستمر ويتجدد من أجل تدعيم القيم الإسلامية في نفوس المسلمين، في وقت طغت فيه الحياة المادية وبشكل مخيف يهدد ضياع تلك القيم، وبشرط أن تخلص صفوف الطرق الصوفية من المدعين والكسالي الذي يسيئون للتصوف في جوهره الأصيل.

لكل هذه الأسباب مجتمعه كان لابد من دراسة موقف ابن باديس — بوصفه مصلحاً ومجدداً من التصوف، أو بالأحرى من أتباع الطرق الصوفية في عصره. وخاصةً وكما ألمحنا فإن هذا الموقف يحمل في طياته موقفاً آخر، ويبدو فيه ابن باديس صوفياً. وليس هذا الموقف المزدوج ضرباً من التناقض في رأينا ففي ضوء مفهوم التجديد عند ابن باديس والأسس التي ارتكز عليها والغايات التي يهدف إليها، يزول هذا التناقض. فهو ينظر للإسلام بوصفه ديناً للكمال العقلي والروحي والخلقي. ومن الدائرة الأخيرة يدخل إلى ميدان التصوف، ولكن ليقوده بشروط محددة، ومنها أيضاً يتصدى بغير هوادة للطريقين الذي ركنوا إلى الكسل والبطالة فلم يأخذوا بالأسباب والسنن الكونية، بدعوى الزهد والتصوف.

وحتى لا تكون هذه الإجابة منا مصادرة على المطلوب، ونحن لم نزل في مستهل التقديم للبحث. ننقل إلى التعريف بمحتوى فصوله، وهي أربعة وقد جاءت على الترتيب التالي :

الفصل الأول:

وعنوانه حياة ابن باديس ومكانته وقد قصدنا منه اعطاء صورة موجزة عن حياته وتكوينه العلمي وثقافته من ناحية والإبانة عن مراحل دعوته الإصلاحية من ناحية أخرى.

(١) المرجع السابق ص ٥٥، ٥٦.

الفصل الثاني:

وعنوانه التجديد فى الفكر الإسلامى عند ابن باديس وعلاقته بموقفه من التصوف. وقد وقفنا فيه بالتفصيل على البواعث التى حملت ابن باديس على القيام بحركته التجديدية من ناحية والأسس التى ارتكزت عليها عملية التجديد من ناحية أخرى. ولم نغفل الإشارة بإيجاز إلى المجالات التى أولاها ابن باديس عنايته بالإصلاح والتجديد، وقد حرصنا على توضيح هذه المسائل بوضوح كاف منذ البداية لأنها ستحدد موقف ابن باديس من التصوف سواء فى جانبه النقدي لصوفية عصره، أو فى جانبه الإيجابى الذى يكشف فيه عن نزعة صوفية توافق دعوته التجديدية.

وقد جاء **الفصل الثالث** بعنوان: ابن باديس ونقده لصوفية عصره. وقد حاولنا فيه أن نقف بالتفصيل على المثالب التى أخذها ابن باديس على صوفية عصره. وقد دارت فى مجملها فى محورين الأول: مفهوم العبادة المجردة وما ارتبط به من بعض الممارسات التعبدية عندهم والثانى: الولاية وما ارتبط بها من بعض مظاهر الغلو من جانب اتباع الطرق الصوفية فى حق أوليائهم ولم نكتف بذلك بل أوردنا تطبيقاً لنقد ابن باديس لإحدى الطرق الصوفية فى عصره. وهى الطريقة التيجانية. وقد حاولنا أن نوضح حقيقة نقد ابن باديس لهذه المسائل من خلال تاريخ التصوف ذاته، حتى يتسنى لنا تقويم موقفه النقدي تماماً.

أما **الفصل الرابع - والأخير -** فعنوانه: التصوف المشروع والحياة الروحية عند ابن باديس. وقد حاولنا فيه الكشف عن حقيقة

الجانب الذي يرتضيه ابن باديس من التصوف. والشروط التي قيد بها أيضاً مفهومه للحياة الروحية قم فصلنا القول في ملامح الحياة الروحية والخلقية التي توافق مشربه السلفي المتجدد.

وقد نهجنا في كل هذه الفصول جميعاً، نهجاً تاريخياً مقارناً لأن طبيعة البحث ومحاوره تستلزم ذلك. ولم نعول إلا على نصوص ابن باديس وآثاره بالإضافة إلى المصادر الأصلية التي تمثل أغلب مراحل التصوف الإسلامي.

وبعد فكل ما أرجوه أن يحقق هذا البحث الهدف الذي حددته له، وهو الإبانة عن موقف ابن باديس من التصوف. وأن يكون فيه فائدة للباحثين المتخصصين في الفكر الإسلامي بصفة خاصة. ولطلاب الثقافة الإسلامية الجادة بصفة عامة. فإن تحقق لي كل هذا، فللفضل الله وحده وإن لم يتحقق منه إلا القليل، فحسبي أن أنال شرف المجتهد الذي اجتهد فأخطأ فاستحق أجراً.

والى الله يرجع الأمر كله.

د. أحمد محمود الجزار

الفصل الأول

حياة ابن باديس ومكانته واتجاهاته الفكرية

تمهيد :

أولاً: اسمه ولقبه ومولده .

ثانياً: تكوينه العلمي وأساتذته.

ثالثاً: مراحل دعوته الإصلاحية.

تمهيد :

قد يكون من المناسب في مستهل هذا البحث، أن نفرد الفصل الأول منه للتعريف بإيجاز شديد بشخصية الإمام عبد الحميد بن باديس وتكوينه العلمي. وذلك حتى يتسنى لنا في بقية فصول البحث، أن نلسم بجوانب التجديد في الفكر الإسلامي عنده من ناحية، ومدى ارتباطها بموقفه من التصوف من ناحية أخرى.

أولاً: اسمه ولقبه ومولده:

ولد عبد الحميد بن باديس بن محمد المصطفى بن مكّي بن باديس في ديسمبر ١٨٨٩ م بمدينة قسنطينة بالجزائر^(١)، وهي مدينة عريقة، فقد ازدهرت فيها المعارضة الدينية والسياسية للحكم الفرنسي في الربع الأخير من هذا القرن^(٢)، فلا غرو أن كانت موطن الكثير من زعماء الثورة الجزائرية^(٣).

وقد قدر لابن باديس أن يولد لأسرة مشهورة بالعلم والثراء والجاه^(٤) فأصولها ترجع إلى المعز بن باديس الصنهاجي مؤسس

(١) الطالبي (عمار): مقدمة آثار ابن باديس - المجلد الأول ص ٧٢ وقد ذهب عمار الطالبي إلى أن هذا هو تاريخ ميلاد ابن باديس دون تحديد لليوم وليس كما ورد في الإعلام الرزكلي أنه ولد في ١٣٠٥هـ - ١٨٨٧م (ج - ٤ ص ٦٠)، ونفس هذا التاريخ ورد أيضا في معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة كما يقول عمار الطالبي ج - ٥ ص ١٠٥ وعليه اعتمدنا على ما أثبتته خاصة ولم نجد فيما وقفنا عليه في المراجع التاريخية الحديثة تحديدا دقيقا لليوم الذي ولد فيه ابن باديس وليس الأمر كذلك بالنسبة ليوم وسنة وفاته.

(٢) جليسي (جوان) : ثورة الجزائر ص ١٤.

(٣) المرجع السابق ص ٣٤.

(٤) الطالبي (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ٧٢.

الدولة الصنهاجية الأولى التي خلفت الأغالبة على مملكة القيروان^(١)، وقد كان للأسرة نفوذها الواسع في السياسة وشئون الحكم في المغرب العربي، ونبغ فيها شخصيات لامعة منها بلكين بن زيري، والمعر بن باديس الذي كان يفتخر به ابن باديس، فقد كان يرى نفسه خليفته في مقاومة البدع الضلالات، فقد كان المعز يناضل الإسماعيلية الباطنية وبدع الشيعة في أفريقية، ومن أسلافه المتأخرين قاضى مدينة مسنطينة أبو العباس أحمد بن باديس ومكي بن باديس القاضى بها^(٢).

(١) قاسم (الدكتور محمود) : الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية ص ١٥.

(٢) الطالبي (عمار)، مقدمة آثار ابن باديس ص ٧٢، ٧٣ الإسماعيلية طائفة من طوائف غلاة الشيعة وأشهر ألقابهم كما يقول الشهرستاني الباطنية، وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزىل تأويلا. ولهم ألقاب كثيرة فيسمون في العراق الباطنية والقرامطة والمزدكية ويسمون بخراسان التعليمية والملحدة. وهم يقولون نحن الإسماعيلية لأننا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم، وقد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة. انظر الملل والنحل تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل - مؤسسة الطبعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨م ج ١ ص ١٩١ - ١٩٢ وانظر الدكتور أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٧م ص ٨٨ ففيه تفصيل لموقفهم من قضية الإمامة، وانظر أيضا بنفس المرجع ص ١٢٤ بصدد موقفهم من مشكلة الذات والصفات وأما الشيعة، فهم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية أما جليا وأما خفيا واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده - وأن خرجت فبظلم يكون من غيره أو تقيه من عنده، والإمامة عندهم ليست قضية مصلحة بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين لا يجوز للرسول عليهم السلام إغفاله وإسماله تفويضه وإرساله. ويجمعهم القول بوجود التعيين والتتبع وثبوت تولاه فعلا وعقدا إلا في حال التقية. والغلاة منهم خلعوا على أنفسهم

وكان والد عبد الحميد بن باديس عضوا بارزا فى المجلس
الجزائرى الأعلى، كما كان أيضا عضوا فى المجلس العمالى، واشتهر
بدفاعه عن مطالب العمال فى قسنطينة ومسقط رأسه وكانت أمه من
أسرة مشهورة - أيضا - هي أسرة عبد الجليل وقد ذكر عمار الطالبي
جامع آثار ابن باديس أن أسرته كانت تنتمى إلى الطريقة القادرية^(١)
وإن كنا لم نظفر بشيء يظهرنا على ذلك، فيما جمعه له من مقالات
وخطب وأحاديث هي مجموع آثاره.

ثانيا: تكوينه العلمى وأساتذته :

وقد أحسن والد ابن باديس تربيته تربية صالحة، حتى أنه كفاه
مؤنة طلب الوظيفة ليتفرغ لحياة العلم والجهاد شأنه شأن أسلافه، ولم

وأوصافا خرجت بهم عن حدود الخليفة كما يقول الشهرستاني وأكبر
شبهاتهم نشأت من مذاهب الحلولية ومذاهبه التناسخية انظر الملل والنحل ص
١٤٦، ١٧٢ الجزء الأول وعند ابن حزم أن الغالية من الشيعة قسمان، قسم
أوجبت النبوة بعد النبي صلى الله عليه وسلم لغيره، والقسم الثاني أوجبوا
الإلهية لغيره فلقوا بالنصارى واليهود، وانظر الفصل فى الملل والنحل طبعة
صبيح القاهرة (ومعة الملل والنحل) ١٩٦٤ ج ٥ ص ٢٤.

(١) المرجع السابق: ص ٧٤- والطريقة القادرية - تنسب إلى عبد القادر
الجيلاني (المتوفى ٥٦١هـ) وأصولها كما يذكرها الكمشخاني فى جامع
الأصول خمسة أصول هي علو الهمة وحفظ الحرمة، وحسن الخدمة، ونفوذ
العزيمة، وتعظيم النعمة انظر فى الأصول - طبعة دار الكتب العربية -
القاهرة بدون تاريخ ص ١٠، وأنظر فى أصول هذه الطريقة ما أورده
اسماعيل بن السيد بن محمد القادري فى كتابة الفيوضات الربانية فى المآثر
والأوراد القادرية - طبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة بدون تاريخ ص
٣٦. وأنظر أيضا الدكتور أبو الوفا التفتازاني مدخل إلى التصوف الإسلامى
ص ٢٨٦ - ٢٨٨ بصفة خاصة.

يكتف بذلك، بل زوجه مبكرا وهو فى سن الخامسة عشرة من عمره، وأنجب ولدا وحيدا اسماه عبد إسماعيل، توفي وعمره سبعة عشر عاما^(١)، وقد كان ابن باديس عارفا بفضل والده فى هذا كله فقال "والدي الذي رباني تربية صالحة، ووجهني وجهة صالحة، ورضى لي العلم طريقا اتبعه ومشربا أردته وقاتنى وأعاشني" ^(٢).

وكانت بداية ابن باديس فى رحلة الطلب للعلم عام ١٩٠٣م، لما خيره والده بأن يسلك طريق العلم والجهاد أو طريق العمل الوظيفي فاختر الطريق الأول شأنه شأن أسلافه العظام، وقد اختار له والده الشيخ أحمد أبو حمدان الونيسي ليتولى تعليمه المعارف الإسلامية ومبادئ العربية، فقد كان هذا الشيخ متمكنا منهما بالإضافة إلى أنه - كما يقول عمار الطالبي - منتبها إلى الطريقة التيجانية، وقد ظل ابن باديس يتعلم منه إلى أن تركه شيخه وسافر إلى المدينة المنورة^(٣)،

(١) الطالبي (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ٧٤، ويروى عمار الطالبي أن ابن باديس سمى بذلك ربما لما سمعه عن الإمام محمد عبده لما زار الجزائر العاصمة ومدينة قسنطينة سنة ١٩٠٣ ولالإمام محمد عبده منزلة خاصة عنده كما يتضح فيما بعد.

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ١٣٨.

(٣) الطالبي (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ٧٤ والطريقة التيجانية من الطرق الصوفية المتأخرة، وتنسب إلى أحمد بن المختار التيجاني المتوفي ١٨١٥م، وهو من قرية عين ماضى بالجزائر، وقد تنقل فى الأقطار الإسلامية كلها، ثم استقر بفأس فى المغرب. وهي طريقة لا تقبل ترتيل غيرها ولا ترددها وتسمى الصوفية بالأحباب بدلا من الفقراء، وقد دخلت السودان فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر - ولها أتباع فيها وكذلك فى نيجيريا وتشاد - أنظر الدكتور عبد القادر محمود الفكر الصوفي فى السودان مصادره وتياراته وألوانه - دار الفكر العربى - القاهرة - ١٩٦٩ ص ٥٣ - ٥٥ - ويرأس -

ورغم أن أستاذه قد تركه إلا أن فضله على ابن باديس والذي لا ينساه أنه غرس فيه أن طلب العلم والدعوة لا يستقيم وطلب الوظيفة وتلك كانت أعظم نصيحة كما يقول ابن باديس في حياته العملية^(١).

وقد أظهر ابن باديس نبوغا مبكرا منذ التحاقه بالتعليم الابتدائي، فأتم حفظ القرآن في مدرسة قرآنية على يد الشيخ محمد بن المداسي، ولم يكن عمره حينئذ قد تجاوز الثالثة عشرة عاما ونظرا لذكائه وسيرته الطيبة قدمه المؤدب ليؤم المصلين في صلاة التراويح في الجامع الكبير ولمدة ثلاث سنوات متتالية^(٢) وقد استكمل ابن باديس تعليمه بتونس لما التحق بجامع الزيتونة طالبا في عام ١٩٠٨ وحصل منه على شهادة التحصيل الدراسي في عام ١٩١٣م، وقد تتلمذ فيه على يد الشيخ محمد النخيلي والشيخ طاهر بن عاشور^(٣) وقد كان

=الطريقة التيجانية حاليا الشيخ محمد حافظ التيجاني كما يقول مقدار بالجن - ولهذه الطريقة اتباع كذلك في مصر وتركيا - أنظر فلسفة الحياة الروحية ومنابعها - دار الشروق - الطبعة الأولى القاهرة ١٩٨٥ ص ١٢٥. ولمزيد من التفصيل عن بعض معتقدات هذه الطريقة أنظر ما أورده عبد الرحمن الوكيل في كتابه (هذه هي الصوفية)، فقد أورد نصوصا متعددة لواحد من أتباعها هو الشيخ علي ابن حرازم التيجاني من كتاب له بعنوان : جواهر المعاني في فيض التيجاني - أنظر على سبيل المثال ص ٨١، ١١٧، ١٢١، ١٢٢، ١٣٠، ١٤٨، وهذه الصفحات في كتاب هذه الصوفية - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨٤م.

(١) ابن باديس : المجلد الثاني ص ١٣٨.

(٢) الطالباني (عمار) مقدمة اثار ابن باديس المجلد الأول ص ٧٤ وأيضا انظر أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٤٦.

(٣) قاسم (الدكتور محمود) : الإمام عبد الحميد بن باديس - الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية ص ١٢، وأيضا مقدمة عمار الطالباني ص ٧٦.

للأول فى عقله مكانة لاتقل عن شيخه الونيسي، فإذا كان الثاني -
الونيسي - قد أسداه نصيحة كانت هى زاده فى حياته العملية، فإن
الأول - النخيلي - قد أسدى له نصيحة كانت هى الأخرى زاده فى
مجرى حياته العلمية، فقد نصحه أن يطرح جانباً كل الآراء السابقة
والجامدة، وأن يتلقى معارفه الدينية من القرآن بفهم وتدبر^(١)، وهو
الأمر الذي حاول ابن باديس بعد ذلك أن يربي عليه تلاميذه من
الناشئة^(٢).

ثالثاً: مراحل دعوته الإصلاحية

وقد سافر ابن باديس إلى مكة لأداء فريضة الحج فى عام
١٩١٢ وهناك التقى بشيخه الونيسي وغيره من علماء مصر والشام،
وكذلك التقى بالشيخ حسين أحمد الهندي، ولما طلب من الأخير ومن
أستاذه الونيسي النصيحة فيما سوف يفعله بعد عودته ثانية إلى وطنه
الجزائر أشار عليه الونيسي ببقاء معه، بينما كان رأي الشيخ حسين
الهندي أن يعود للجزائر من أجل العمل، وقد عمل ابن باديس
بالنصيحة وقرر العودة إلى الجزائر، وكان ذلك فى عام ١٩١٣^(٣)،
وفى أثناء عودته زار بلاد الشام وعرج على القاهرة، والتقى فيها
بعض رجال الأزهر وكان منهم الشيخ بخيت المطيعي (ت ١٩٣٥)،
وكان يحمل له رسالة خاصة من شيخه الونيسي. وقد كان للشيخ
المطيعي مكانه مرموقة لاتقل عن مكانة الإمام محمد عبده فى نظر ابن

(١) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ١٤٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٢ وأيضاً ١٤٤ بصفة خاصة.

(٣) قاسم (الدكتور محمود) الإمام عبد الحميد بن باديس - الزعيم الروحي
ص ١٦.

باديس، وإن لم يطاوله في شهرته، ولكنه على الأقل يوافقه في محاربته للبدع والخرافات التي الصقها بعض المسلمين بالدين والدين منها براء^(١).

وفور وصول ابن باديس إلى قسنطينة مسقط رأسه في عام ١٩١٣م بدأ في تنفيذ خطته الإصلاحية، وقد كانت في تلك الفترة في مجال التعليم فخصص وقته ليلا لتعليم الكبار وبصفة منتظمة في جامع سيدي الأخضر بينما خص الصغار بوقت في النهار وبصفة منتظمة أيضا في جامع سيدي قموش، وكان كل همه في تلك الدروس كلها أن يتقن هؤلاء جميعا فهم مبادئ العربية وتلاوة القرآن وتدبره، وبالإضافة إلى مبادئ الثقافة الإسلامية الأخرى^(٢). بيد أن إقامته في قسنطينة لم تدم طويلا إذ سرعان ما غادرها لما اشتعلت نيران الحوب العالمية الأولى، فاتجه إلى تونس لينجو من سياسة التجنيد الإجباري الذي كانت فرنسا تنفذه في ذلك الوقت، وإن كان قد لقيت معارضة قوية ومقاومة من الكثيرين خاصة في مدينة قسنطينة ومنطقة الأوراس^(٣)، ولما وضعت الحرب أوزارها عاد ابن باديس على الفور إلى قسنطينة بعد أن زاد اقتناعا بما سوف يفعله هو إثر مقابلته للشيخ البشير الإبراهيمي^(٤)، وبدأ في الاشتغال بالصحافة، فشارك في تأسيس

(١) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٢١١ - وانظر ترجمة ابن باديس له في هذا المجلد من ص ٢١١ - ٢١٢.

(٢) سعد الله (أبو القاسم): الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٤٦.

(٣) يحيى (الدكتور جلال): المغرب الكبير - الفترة المعاصرة وحركات التحرير والاستقلال الجزء الثالث ص ١٠٤٤ - ١٠٤٥.

(٤) قاسم (الدكتور محمود): الإمام عبد الحميد بن باديس - الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية ص ١٩.

جريدة النجاح سنة ١٩١٩ مع الشيخ عبد الحفيظ الهاشمي، لكنه سرعان ما انفصل عنه لما ارتبطت هذه الجريدة بالسياسة الفرنسية^(١) لكن ابن باديس سرعان ما أصدر صحيفة مستقلة وهي جريدة المنتقد التي صدرت في عام ١٩٢٥ ولم تستمر إلا عاماً واحداً فقد أوقفتها الإدارة الفرنسية ١٩٢٦م، وفي نفس السنة أصدر ابن باديس جريدة الشهاب التي استمرت ناطقة بأفكاره الإصلاحية حتى توقفت في سبتمبر ١٩٣٩^(٢). كذلك شارك ابن باديس بالكتابة للمجلة التي كان ينشرها شكيب أرسلان وهي الأمة العربية^(٣).

على أن النقطة الحاسمة في مراحل حركة ابن باديس الإصلاحية قد تحددت أهدافها تماماً لما تأسست جمعية العلماء المسلمين في الجزائر، وذلك في الخامس من مايو ١٩٣١^(٤)، واختار علماءها المؤسسون لها الشيخ عبد الحميد بن باديس رئيساً لها وكانت مدينة قسنطينة حصن هذه الجماعة ومركزها العام وقد تكفل الشيخ الطيب العقبي بنشر أفكارها وبرامجها الإصلاحية في إقليم الجزائر، بينما أخذ الشيخ البشير الإبراهيمي على عاتقه هذه المهمة في إقليم وهران حتى أصبح رئيساً لها بعد وفاة مؤسسها^(٥) يوم ٨ ربيع الأول ١٣٥٩هـ — الموافق ١٦ إبريل ١٩٤٠م^(٦).

(١) الطالبي (عمار): مقدمة آثار ابن باديس ص ٧٥.

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ وقد ذكر الدكتور محمود قاسم أن هذه المجلة ظلت تصدر حتى سنة ١٩٤٠ انظر ص ٢٠ من كتابه الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي.

(٣) جليسي (جوان): ثورة الجزائر ص ٦٣.

(٤) الطالبي (عمار): مقدمة آثار ابن باديس ص ٨٧.

(٥) العقاد (الدكتور صلاح): المغرب العربي ص ٣١٩.

(٦) الطالبي (عمار): مقدمة آثار ابن باديس ص ٩٥.

وبظهور هذه الجمعية فى الجزائر تبلورت أفكارها الإصلاحية وتحددت برامجها المرسومة لتنفيذها، و التى تقوم على نشر العلم والفضيلة، ومحاربة الجهل والرييلة، وكل هذا فى هدى من تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية، وهدى السلف الصالح، وغايتها فى ذلك خدمة الإسلام وشعب الجزائر^(١) وبما يعيد للإسلام مجده، ويمكن الجزائر من الترقى فى مدارج المدنية الحديثة. وكان مذهب العلماء أصلا مذهبا دينيا، ولكن نداءاتها السياسية أفادت فى إيقاظ المشاعر القومية فى الجماهير الجزائرية^(٢).

(١) انظر خطاب ابن باديس فى مناسبة الذكرى الثالثة لتأسيس جمعية العلماء المسلمين من ص ٥٣٨ - ٥٤٤ المجلد الثالث من آثاره وقد ورد هذا الخطاب فى مجلة الشهاب ج ٩، ١٠ ص ٣٧٧ - ٣٧٩، ١٣٥٣هـ - ١٩٣٤م وبصدد أصول جمعية العلماء المسلمين انظر المجلد الثالث من آثاره سنة ١٣٥٦هـ - وأيضا نشرت هذه الأصول فى مجلة الشهاب ج ٤ ص ١٣ ص ١٧٦ - ١٧٩ سنة ١٣٥٦هـ.

(٢) جليسي (جوان): ثورة الجزائر ص ٦٣.

الفصل الثاني

التجديد في الفكر الإسلامي عند ابن باديس وعلاقته بموقفه النقدي من التصوف

تمهيد :

أولاً: بواعث الإصلاح والتجديد عند ابن باديس

ثانياً: مفهوم التجديد وغايته

ثالثاً: أسس الإصلاح والتجديد

رابعاً: مجالات الإصلاح والتجديد

تمهيد :

إذا كنا في الفصل السابق، قد أشرنا بإيجاز شديد إلى قدر من حياة ابن باديس، وتكوينه العلمي وحركته الإصلاحية والتجديدية في وطنه، فسنحاول في هذا الفصل الإبانة عن ملامح التجديد في الفكر الإسلامي عنده من ناحية، وإبراز علاقته --- في الوقت نفسه - بموقفه من التصوف من ناحية أخرى، وسنوضح في هذا الفصل أيضاً، أن موقف ابن باديس من التصوف في جانبيه - النقدي والإيجابي - كان ضرورة فرضها سوء الأحوال الدينية، والخلقية والاجتماعية والسياسية في عصره من ناحية، وفي نفس الوقت كان اتساقاً مع مفهوم التجديد عنده من ناحية أخرى. ويحسن لكي تتحدد هذه العلاقة بشكل أوضح: أن نحدد المحاور التي يتضمنها هذا الفصل، وهي على النحو التالي:

أولاً: بواعث الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي عند ابن باديس.

ثانياً: مفهوم التجديد وغايته.

ثالثاً: أسس التجديد.

رابعاً: مجالات الإصلاح والتجديد ووسائله.

وفيما يلي تفصيل القول في هذه المحاور الأربعة:

أولاً: بواعث الإصلاح والتجديد عند ابن باديس.

لقد كان من الضروري أن يواجه ابن باديس واقع شعبة ليقف على مواطن الداء في كل ناحية من نواحيه، ليتسنى له بوصفة مصلحا ومجدداً أن يشخص الدواء لكل داء. والحق أن الأفكار الجادة عند المفكرين العظام لا تأتي من فراغ، ولاتأتي أكلها إلا إذا كانت وليدة تفاعل المفكر أو المصلح مع أحداث عصره وظروفه، فيتأثر بها ويؤثر فيها. ولقد كان ابن باديس مفكراً من هذا الطراز، فقد وعي بمواطن الفساد في وطنه، وحدد رسالته وأخذ يتقدم الصفوف منادياً بالإصلاح وداعياً للتجديد في وقت بدأ فيه هذا الإصلاح صعباً على كبار النفوس من الرجال، وهو الأمر الذي يصوره ابن باديس فيقول: (... رأينا كما يرى كل مبصر ما نحن عليه معشر المسلمين من انحطاط في الخلق، وفساد في العقيدة، وجمود في الفكر وقيود عن العمل، وانحلال في الوحدة وتعاكس في الوجهة، وافتراق في السير حتى خارت النفوس الوثابة ودفنت الآمال في صدور الرجال^(١). وهكذا كان سوء الأحوال الدينية والخلقية والفكرية والسياسية في الجزائر أمراً يندب بالخطر، ويستوجب ضرورة الإسراع في الإصلاح والتجديد، إذ قد عم الفساد في كل ناحية من نواحي الحياة في الجزائر، إلى الحد الذي صارت فيه الأمور تسودها الفوضى في كل شيء، (.. فمن فوضى في الدين - كما يقول ابن باديس - إلى فوضى في الأخلاق، إلى فوضى في الاقتصاد، .. وربما كان أخطر الفوضات وأشدّها تأثيراً على حياة الأمة، هي فوضى التكلم باسم الأمة ..)^(٢). ويعني هذا أن

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٧.

أسباب الضعف والوهن التي أصابت كل نواحي الحياة ففى الجزائر كانت باعثاً قوياً حمل ابن باديس على ضرورة التصدي لكل هذه الأوضاع بغية إصلاحها، وتجديدها وبما يتفق تماماً ومقتضيات الظروف والأحداث من حوله.

فعلى المستوى الدينى، كان سوء الأحوال الدينية أمراً يندرج بالخطر، ولايحتمل السكوت عليه فى نظر ابن باديس فقد سرت إلى عقول بعض المسلمين عقيدة الحلول بفعل المروجين لها من اتباع الطريقة العليوية^(١) فى الجزائر والدليل على هذا أن الشيخ الطيب

(١) الطريقة العليوية هي طريقة متشعبة عن الطريقة الدرقاوية ويرأسها الشيخ أحمد بن عليوة فى مستغانم. وقد كان لهذه الطائفة صحيفة تعبر عن رأيها المعارض للحركة الإصلاحية التي بدأها ابن باديس وهي جريدة البلاغ. انظر مقدمة آثار ابن باديس بقلم الدكتور عمار الطالبي ص ٥٣. والطريقة الدرقاوية التي تفرعت منها هذه الطريقة هي إحدى الطرق الرئيسية المتفرعة عن الطريقة الشاذلية انظر :

Burkhardat: In introduction to sufi doctrine translated by D. M. Matheson, First published , London , 1976, P. 116.

وفيما يختص بأصول الطريقة الدرقاوية وسلسلة إسناد شيوخها انظر لأبي بكر بناني مدارج السلوك مطبعة الجمالية القاهرة الطبعة الأولى ١٢٣٠هـ - وبهامشه كتاب عقد الدر والدلال فى بيان فضل الفقر والفقراء: وفضيلة السؤال - ص ٩٠ وهي تبدأ كما أخذها أبو بكر بناني من شيخه عبد الواحد الدباغ الفاسي داراً ومنشأً ومولداً عن شيخ الشيوخ الشريف الحسنى العربي بن أحمد الدرقوى حتى تنتهي بالإمام على رضى الله عنه، ويدخل فى إسناد شيوخ هذه الطريقة كل من أبي العباس المرسى وأبي الحسن الشاذلى وعبد السلام ابن مشيش، وغيرهم كما يقول أبو بكر بناني من السلسلة الشاذلية. ص ٩٠ الرسالة الحادية والثلاثون ومما تتفرد بهذه الطريقة كشعار لها وضع المسبحة

العقبى^(١) لما رد على هؤلاء الأتباع منكراً عليهم دعواهم، شكره ابن باديس في خطاب وقال (.. فليتقدم إلينا الحلوليين وشيخهم ومن لف لفهم، وكثير سوادهم في اليوم الموعود، والمكان المعين لهم وليبادروا إلى إعلان ذلك في جريدتهم ، أن كانوا صادقين، فإن لم يفعلوا وأحسب أن لن يفعلوا فقد حقت عليهم كلمة العذاب وكانوا من الظالمين^(٢))، ولم يكن الاعتقاد بالحلول شيئاً هيناً في نظراً ابن باديس.

في العنق ليراها العوام والخواص انظر ٣٩ من نفس المصدر - الرسالة الثالثة عشرة وانظر في أصول الطريقة الرسالة السادسة ص ٢٤ - ٢٥ وأيضاً الرسالة الثالثة والأربعون ص ١٠٣.

(١) الشيخ الطيب العقبى: من مواليد سيدي عقبة قرب بسكرة في الجزائر وليست لدينا معلومات عن سنة ميلاده ويبدو أنه في عمر ابن باديس وقد هاجر من الجزائر قبل الحرب وقد درس أولاً في جامع الزيتونة بتونس ثم ذهب إلى الشرق الأقصى حيث استقر عدة سنوات في الحجاز - انظر : أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٤٨ - ٤٤٩ - ويعد الشيخ الطيب العقبى واحداً من أبرز اثنين هما معاوني ابن باديس في حركته الإصلاحية - والثاني - هو البشير الإبراهيمي الذي تولى رئاسة جمعية العلماء المسلمين بعد وفاة ابن باديس عام ١٩٤٠. انظر جوان جليسي: ثورة الجزائر ٦٣، وقد كانت فترة إقامة الشيخ الطيب العقبى بالحجاز فرصة للإلتقاء المباشر بالحركة السلفية هناك مما جعله يتأثر بأفكارها الإصلاحية، خاصة وقد عمل زمناً مع عبد العزيز آل سعود - انظر للدكتور صلاح العقاد : المغرب العربي ص ٣١٨ - ٣١٩.

(٢) ابن باديس المجلد الثالث من آثاره ص ٤٦٣ ويجب أن نشير إلى أن الباب الخامس من لائحة الطرق الصوفية في مصر - نص في المادة الثانية منه - على ضرورة ابعاد كل من اتصف بعقائد مخالفة للشرع الإسلامي كالقول

فتحت أستاره ادعت بعض الطوائف المنحرفة فى الإسلام النبوة، وكادت أن تسرى معتقداتها لدى بعض صوفية الطريقة من القائلين بالحلول وقد كان منهم كما يقول ابن باديس قبيلة الباب، الذي تنسب إليه البابية^(١)، والبهاء الذي تنسب إليه البهائية^(٢)، وعلام القادياني وإليه

والتقاليد الشعبية فى مصر - الهيئة العامة المصرية للكتاب - الإسكندرية - الطبعة الثانية ١٩٨١م ص ٣٢٢.

(١) البابية: مؤسس البابية هو الميرزا رضا الشيرازي، نسبة إلى مدينة شيراز، إحدى مدن إيران، ولد فى غرة محرم ١٢٣٥هـ ويقال أن نسبه ينتهى إلى الأسرة العلوية. وهو من العائلين بعقيدة الحلول كما تعتقد البراهمة من الهند. والباب هو مظهر جميع الأنبياء، وكل الرسالات تجمعت فيه، وبالتالي يقترب من طائفة الإسماعيلية الباطنية. ويعتقد الباب أن روح الله قد حلت فيه، ويضفى عليه أتباع عقيدته العصمة، وعصمته من مقتضى ذاته. وشريعة البابيين مغايرة لشريعة الإسلام انظر تفصيلاً لذلك فى أضواء وحقائق على البابية والبهائية القاديانية للدكتورة آمنة نصير - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٤م - ص ١١، ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠. وقد أضفى الباب على نفسه صفة الألوهية وسمى نفسه خالق الخلق - وأنه مشخص للولى، ثم زاد على ذلك كله بأن ادعى النبوة وأن الله أنزل عليه كتاباً اسمه البيان بدلاً من القرآن وإليه كما يقول بقوله " الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان". انظر تفصيل ذلك فى : القول الحق فى البابية والقاديانية والمهدية للدكتور مصطفى الحديدي - الدار المصرية اللبنانية - القاهرة - ١٩٨٦م ص ١٧، ١٨، ١٩ خاصة وأيضاً انظراً فى ذلك كتاب قراءة فى وثائق البهائية للدكتور عائشة عبد الرحمن - مركز الأهرام للترجمة والنشر القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٦ ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) البهائية: مؤسس البهائية هو الميرزا حسين بن الميرزا عباس يزدد المازندراني ولد سنة ١٢٣٣هـ وكان يعاشر بعض الصوفية، واطلع على كتبهم، واتصل بالباب عن طريق واحد من دعاة، وقد توفى ودفن فى مدينة

تنسب القاديانية^(١) وقد كادت هذه القاديانية — كما يقول ابن باديس — أن تدخل الجزائر على يد طائفة الحلول وشيوخها، لولا أن قام في وجوههم العلماء المصلحون وكما رأي ابن باديس في اعتقاد بعض الطرفين بالحلول أمرا يهدد سلامة العقيدة في قلوب المسلمين، فذلك رأي أن غلو بعضهم — الطريقة — في العبادة المجردة عن الثواب والعقاب شيئا خارجا عن الإسلام وهي في نظره عقائد وفلسفات خيالية من خيالات وحدة الوجود الهندية شغل بها بعض الصوفية أنفسهم وجعلوها أعلى مراتب العبودية^(٢)،^(٣) متأولين لها قوله تعالى: يريدون وجهه^(١).

عكا سنة ١٣٠٩ هـ موصيا بعده بالأمر إلى ابنه عباس الذي سماه عبد البهاء ومن اعتقاداتهم أن الأنبياء والرسل مظاهر الأسماء الإلهية، وفي ذلك ما يقربهم من مذهب وحدة الوجود. أمانة نصير، المرجع السابق ص ٤٦، ٤٧، ٥٣، ٥٤، ٥٥. انظر: وثائق البهائية للدكتورة عائشة عبد الرحمن ص ٢٦٥، ٢٦٦ وانظر كذلك في تاريخ المذاهب الإسلامية — محمد أبو زهرة — دار الفكر العربي — القاهرة — بدون تاريخ ج، ١ ص ٢٣٩ — ٢٤٤ وأيضا الدكتور على سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول — دار المعارف — القاهرة — الطبعة الثالثة ١٩٦٥ ص ٥٣٩.

(١) القاديانية: مؤسس القاديانية هو ميرزا غلام أحمد القادياني ولا يعرف تاريخ ميلاده بالضبط فقد ذكرت المصادر أنه ولد ١٨٣٩م والبعض ذكر مولده سنة ١٨٤٠م وهو ينسب إلى قاديان وهي مدينة تبعد ستين ميلا من لأهور انظر: أضواء وحقائق على البابية والبهائية والقاديانية — للدكتورة أمانة نصير ص ٦٩، ٧٠، ٨٤، ٨٥، وانظر تاريخ المذهب الإسلامية الجزء الأول — العقائد والسياسة محمد أبو زهرة ص ٢٥٠ — ٢٥٢.

(٢) ابن باديس: المجلد الثاني من آثاره ص ٢٣٩.

(٣) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٥٤ مصطلح وحدة الوجود Pantheism مذهب فلسفي في طبيعة الوجود وتحديد العلاقة بين الله والعالم خلاصته أن

فابن باديس يستتكر إذا الاعتقاد بوحدة الوجود كما يستتكر
الاعتقاد بالحلول، فهما معا يخرجان بعقيدة الإسلام عن التوحيد
الخالص الذي هو خصيصة أساسية لها. ويكشف ابن باديس عن
رفضه لهذه الاعتقادات الباطلة فيروى أن واحدا من أصدقائه في أطاعه

«الحقيقة الوجودية واحدة أي الله والعالم حقيقة واحدة، وكل الأشياء في العالم
الخارجي هي تعينات أو مظاهر للحقيقة الإلهية المطلقة من جهة وجودها
وللمذهب صور متعددة قديما وحديثا، فهناك وحدة وجود لدى أفلاطون
السكندري، وإن كانت وحدة يغلب عليها الجانب الروحي وهناك وحدة الوجود
المادية لدى فلاسفة الرواقية ووحدة الوجود عند الفيلسوف الهولندي سبينوزا.
وإن كانت في صورة فلسفية صرفة. أما مذهب وحدة الوجود في الفكر
الإسلامي فقد قرره كمذهب متكامل محيي الدين ابن عربي (ت ٦٣٨هـ)
ووضع له مصطلحا صوفيا كلاما - انظر للدكتور أبو العلا عفيفي مقدمة
فصوص الحكم ص ٧، ٤٣، وفي الإلمام ببعض نواحي المذهب ونتائجه
وطبيعة هذه الوحدة الوجودية انظر المقدمة نفسها دار الكتاب العربي - بيروت
- الطبعة الثانية - ١٩٨٠م ص ٥ - ٤٣. ولكن وحدة الوجود عند ابن عربي،
وحدة روحية لم تخل من جانب الذوق الصوفي، بالإضافة إلى أنها تسمح
بوضوح بالتفرقة بين العالم انظر لأستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني مدخل
إلى التصوف الإسلامي ص ٢٤٥، وربما كانت هذه التفرقة عنده ما يميز
مذهبه عن مذهب الوحدة المطلقة لدى ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) انظر مدخل
إلى التصوف الإسلامي ص ٢٥٠، ٢٥٩ وانظر في تفصيل ذلك رسالتنا
للدكتوراه، وقد نشرت بعنوانها الأصلي الفناء والحب والإلهي عند ابن عربي -
مكتبة نهضة الشرق ١٩٩٠ انظر كذلك ما يقرره جولد تسهير في هذه الوحدة
كتابة العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى
واخرين - دار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٤٦ - ص ١٤٤.

(١) سورة الكهف: من الآية ٢٨ وتكملة الآية: " واصبر نفسك مع الذين يدعون

ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه".

على كتاب لمحمد فريد وجدى ^(١) بحث فيه الوحي والدين والإسلام وفيه ما يوهم بوحدة الوجود والحلول فيقول (.. وقد كان بعض المعجبين بالأستاذ قد اطلعني على الكتاب (الإسلام دين علم خالد) فوقفت فيه على أشياء أنكرتها منها تعبيره عن موجد الكون بروح الكون، وجعله الحياة الإنسانية قبسة من الحياة الوجودية، ومنها زعمه أن الموجودات سابحة في روح الوجود وأنها منه وجدت، وفيه تفني ^(١) ويعلق ابن باديس على هذا كله فيقول (.. وكما كان تعبيره عن موجد الكون بروح الوجود من العبارات الحلولية الموهمة بأن الوجود سار في الموجودات، فقد كان تعبيره بأنها سابحة فيه مقتضيا إنها حالة فيه، وكلا هذين الأمرين محال باطل اعتقاده ، وحاشا الأستاذ أن يكون مقصودة ...) ^(٢).

(^١) محمد فريد وجدى: (١٨٧٥م - ١٩٥٤م) وقد ولع منذ شبابه بموضوع العلاقة بين العلم والدين، وكتب في صدر شبابه كتابا بالفرنسية ثم أصدره بالعربية عام ١٨٩٨م بعنوان المدنية والإسلام وقد أصدر مجلة شهرية اسمها الحياة في ٩ يونية ١٨٩٩م ظلت تصدر حتى سنة ١٩١٥م وفي ٢٧ أغسطس ١٩٠٠م أصدر محمد فريد وجدى كتابه الثاني الحقيقة الفكرية في إثبات وجود الحضرة الإلهية الطبيعية. ثم أصدر صحيفة الدستور عام ١٩٠٧ وتولى رئاسة تحرير مجلة الأزهر سنة ١٩٣٥، حتى قبيل وفاته عام ١٩٥٤م وانظر مقال الدكتور سامي عبد العزيز القومي بعنوان: محمد فريد وجدى وتصحيح أفكار الأوربيين عن الإسلام: مجلة منبر الإسلام العدد ٤ لسنة ٤٦٠ ربيع الثاني ١٤٠٨ هـ ديسمبر ١٩٨٧ ص ١١٢ - ١١٤. ورغم طول البحث لم أعثر على الكتاب الذي أشار إليه ابن باديس لهذا المؤلف

(^١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٥١.

(^٢) ابن باديس: المصدر السابق نفس الصفحة.

ولم يقف فساد أحوال المسلمين فى العقيدة الدينية عند هذا الحد فقد زاد بعض الطريقين أمورا أخرى تفسد العقيدة، وذلك لما توجهت - شيوخهم - طوائف كثيرة منهم (.. لبعض الأموات من شيوخهم تتضرع لهم، وتقف أمام قبورهم بخشوع وخضوع تأمين، وتناديهم كما يقول - ابن باديس - على اعتقاد أنهم يقربونهم إلى الله،.. ويزيدون أنهم يتصرفون بقضاء الحوائج وطلب الرغائب ودفع المصائب)^(١). وقد نجم عن الأوضاع الطرقية عادات قبيحة، ليست من الإسلام فى شيء لما انتشرت بين أتباع الطريقين عادة إقامة الولائم لشيوخهم والمبالغة فى إعدادها حتى لو اضطروا للإستدانة من أجلها. ويصور ابن باديس هذا فيقول (.. أن بعض المأمورين من بعض شيوخ الطوائف يأتون بثلة من أتباعهم فينزلون على المنتمين إليهم من ضعفاء الناس فيذبح لهم العناق، إن كانت، ويستدين لشرائها إن لم يكن ويكنس لهم سافي البيت، ويصبح معدما فقيرا مدينا..)^(٢). والحق أن هؤلاء الأتباع من ضعاف الناس، الذي تعلقوا كلية بشيوخهم، فليس عليهم إلا السكوت، من حيث إن لشيوخهم عليهم حق معلوم فى أموالهم، فى أوقات معلومة من السنة^(٣)، خاصة ومبنى طريقتهم

(١) ابن باديس: المصدر الثاني من آثاره ص ٢٣٧.

(٢) ابن باديس: المجلد الأول من آثاره ص ٤٦٦ وانظر تفسير ابن باديس للآية ٦٧ من سورة الفرقان وهي قوله تعالى : والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما" - ص ٤٦٥ إلى ٤٦٦ فى المجلد الأول.

(٣) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٣٨١ وانظر ما سجله الإمام محمد عبده - على حال الطرقية فى تونس والجزائر لما زارهما عام ١٩٠٢، فيما أورده الدكتور عثمان أمين فى كتابه رائد الفكر المصري - الإمام محمد عبده - مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٩م ص ١٢٢.

كله - كما يقول ابن باديس - يقوم على الغلو في الشيخ، وخدمة داره وأولاده، وكل ما يرتبط بهذا كله من استغلال وتجميد للعقول من ناحية، وامانة للهمم وقتل للشعور من ناحية أخرى^(١).

ولما كانت الأخلاق وثيقة الصلة بالدين، كان طبيعياً أن يجئ فساد الأحوال الخلقية من هجر النظرات الأخلاقية، كما أبان عنها القرآن، إذ بالرغم مما فيه - القرآن - من بيان للفضائل الواجب اتباعها وحصر الرذائل الواجب الانتهاء عنها، إلا أن المسلمين قد هجروا كل ذلك ووضعوا أوضاعاً من اختراعاتهم خرجت أكثرها - كما يقول ابن باديس - عن الحنفية السمحة إلى الغلو والتتبع، وعن السنة البيضاء -- إلى الإحداث والابتداع، وأدخلنا فيها من النسك الأعجمي والتخيل الفلسفي ما أبعدنا غاية البعد عن روح الإسلام^(٢). ففساد الأخلاق إذا مرجعه في نظر ابن باديس إهمال المسلمين لدينهم، والعمل بما في كتابهم المنزل، فلما هجروا بيان القرآن الكريم للفضائل الأخلاقية، ولبسوا ثوب النسك الأعجمي بعدوا تماماً عن روح الأخلاق الإسلامية. وقد كان هذا الفساد الأخلاقي بعينه سبباً من أسباب تأخر المسلمين في نظر شكيب أرسلان معاصره (المتوفي ١٩٤٦م) لما فقد المسلمون العمل بالفضائل الخلقية التي حث عليها القرآن والعزائم التي حمل عليها سلف الأمة، وبها أدركوا ما أدركوا من فلاح، فلما هجروا كل ذلك، كان تأخرهم وكان تقديم غيرهم^(٣).

(١) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٥٢.

(٢) ابن باديس: المجلد الأول من آثاره ص ٤٠٨.

(٣) أرسلان (شكيب): لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم - تقديم محمد رشيد رضا - مراجعة خالد فاروق - دار البشير للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٨٥ ص ٧٥، وأيضاً ص ٧٦-٧٧.

وأما سوء الأحوال العلمية والتعليمية، فلم تكن بأقل من سوء ما سبقها إن في العقيدة أو الأخلاق. فبعد أن كانت العقيدة راسخة في العقول ومستقرة في القلوب، بنفس صفائها الأول، تبدل الحال وشغل المسلمون أنفسهم بمجادلات مع الخصوم، هذا في الوقت الذي بسط فيه القرآن عقائد الإيمان كلها بأدلتها العقلية القريبة القاطعة^(١)، ولكن العلماء تركوا كل هذه الأدلة وهجروها بدعوى أنها أدلة سمعية لا تلتقي باليقين المطلوب، وأخذوا أنفسهم كما يقول ابن باديس بالطرائق الكلامية المعقدة واشكالاتها المتعددة واصطلاحاتها المحدثثة مما يصعب أمره على الطلبة فضلا عن العامة^(٢). فابن باديس إذا يكره الجدل في الدين على طريقة المتكلمين وهو بحكم نشأته ومشرية السلفي، يفضل المنهج القرآني، إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك. فهو يرى فيه - القرآن - الغاية التي يطمح إليها كل داع إلى الحق، وطامح إلى كشف الباطل. وهو يفصح عن موقفه هذا فيقول (... ولانحسب شبهة ترد على الإسلام إلا في القرآن العظيم ردها، فعلىنا رد كل شبهة من كل ذي ضلالة إلى آي القرآن، ولا أخالنا إذا أخلصنك النظر إلا واجدينها فيها .. وكيف لانجدها في آيات ربنا، التي هي الحق، وأحسن تفسير^(٣)).

وكما ضاق ابن باديس ذرعا بجمود المتكلمين ووقوفهم عند الأدلة الجدلية فقد ضاق أيضا بجمود الفقهاء في عصره. فقد وقفوا عند حد المتون والشروح، فعطلوا بصنيعهم هذا روح الاجتهاد وبما تسمح

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٣٠٧.

(٢) ابن باديس: نفس المصدر والصفحة.

(٣) ابن باديس: المجلد الأول من آثاره ص ٤٢١.

به الشريعة السحاء ففي الوقت الذي بين لنا فيه القرآن أصول الأحكام وأمهات مسائل الحلال والحرام بموجب النظر والاعتبار، إلا أن هؤلاء الفقهاء قد هجروا كل ذلك، واقتصروا - كما يقول ابن باديس - (..على قراءة الفروع الفقهية مجردة بلا نظر، جافة بلا حكمة، محجبة وراء أسوار من الألفاظ المختصرة تفني الأعمار في الوصول إليها)^(١). ولم يكن ابن باديس بدعا فيما أخذه على الفقهاء الجامدين في عصره، والذين وقفوا عند حد التقليد للأقدمين فقد سبقه في ذلك الإمام محمد عبد (ت ١٩٠٥م) لما نعي حال الفقهاء في عصره، ووقوفهم عند عبارات المصنفين على تباينها واختلافها واضطراب الآراء في فهمها^(٢). بل إن جمود الفقهاء على الآراء القديمة، قد عطل عقولهم فيما سئلوا عنه من مسائل لم يكن لها جواب عند القدماء الذي سبقوهم. ويصور الأستاذ الإمام محمد عبده هذا الجمود فيقول (.. وإذا عرضت حادثة من الحوادث، ولم يكن لصنف معروف رأي فيها أحجموا عن إبداء الرأي واجتهدوا في تحويلها عن حقيقتها، إلى أن تتفق مع قول معروف في كتاب من الكتب..!!^(٣)).

وقد امتد سوء الحال في الجزائر إلى العلوم الحديثة أيضا فجمدت العقول، وتوقف الاهتمام بتدريسها على الرغم من أن القرآن

(١) ابن باديس: المصدر السابق ص ٤٠٨.

(٢) عبده (الأستاذ الإمام محمد): الإسلام دين العلم والمدنية مع مقدمة مطولة بقلم الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي - طبعة دار سينا للنشر - القاهرة - ١٩٨٧ ص ١٤٥.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٥ - وانظر أيضا إلى قريب مسن هذا ص ١٥٣ - ١٥٤ بنفس المصدر.

الكريم بوصفه كتاب المسلمين، قد نبه العقول إلى البحث والتأمل فى أسرار الموجودات، ودعاهم إلى الوقوف على ما فى الطبيعة من بديع صنع الله، ولكن شيئاً من هذا لم يحدث، فقد هجر المسلمون كما يقول ابن باديس هذه الدعوة القرآنية، وركنوا إلى خريدة العجائب وبدائع الزهور والحوث الصخرة وقرن الثور!!^(١).

على أن الفساد السياسي كان أشد أنواع الفساد كلها فى نظر ابن باديس، بل كان أكثرها إيلافا لنفسه الغيورة على مستقبل وطنه وحرصه على وحدته وعرويته واستقلاله . ولذلك كانت فوضى السياسة أشد أنواع الفوضات على حد قوله. فقد ادعى الكثيرون حق التكلم باسم الأمة الجزائرية مع سلطات الاحتلال الفرنسي. وبينما ذهب بعض النواب المحليين وكبار الأعيان والموظفين أن هذا حقهم المشروع لكنهم أضاعوه لما ادعوا للفرنسيين أن الأمة الجزائرية كلها مجمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية، ولا وطن لها إلا الوطن الفرنسي ولا غاية لها إلا الاندماج التام مع فرنسا^(٢). وقد ازداد الأمر فساداً فى السياسة، لما أقحم صوفية الطريقة أنفسهم فى هذا الأمر، ونصبوا أنفسهم للتحدث باسم الأمة، ووجدوا كما يحكى عنهم ابن باديس أن حياتهم لا تكون إلا مع فرنسا. الأمر الذى يعنى تأييدهم لسياسة الاندماج معها. ولقد عبر أحد النواب من الصوفية عن موقفه فقال (٠٠٠) أنه فتش عن القومية الجزائرية فى بطون التاريخ فلم يجد لها من أثر، وفتش عنها فى الحالة الحاضرة، فلم يعثر لها على خبر، وأخيراً أشرق عليه أنوار التجلى ، فإذا به يصيح فرنسا، هي أنا حقاً...^(٣).

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٠٨.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٣٠٧.

(٣) ابن باديس: المصدر السابق ص ٣٠٨.

وهكذا رأي بعض صوفية الطريقة من النواب في سياسة فرنسا شيئاً لا غبار عليه، بل ما عليهم إلا السكون معه، ولهذا يتهكم ابن باديس من سلبيتهم في قضية مواجهة السياسة الفرنسية، وقبولهم لسياسة الاندماج مع فرنسا فيقول (.. كل شيء يرتقى في هذا العالم ويتطور حتى التصوف، فبالأمس كان يقول أحد كبار المتصوفة:

فتشت عليك يا الله وجدت ورحي أنا الله

واليوم يقول المتصوفة في السياسة :

فتشت عليك يا فرنسا وجدت روعي أنا فرنسا^(١)

ويتضح مما سبق، أن بعض الطريقيين في عصر ابن باديس، لم يكونوا قوة فعالة في مواجهة الاحتلال الفرنسي، قد استسلموا لسياسة فرنسا ولم يجدوا غضاضة في الترحيب بالاندماج معها ومن ثم كانت الطريقة كما يقول البشير الإبراهيمي رفيق ابن باديس وخليفته في رئاسة جمعية العلماء المسلمين هي الاستعمار في معناه الحديث، وهي الاستبعاد في صورته الفظيعة^(٢). وما كان للطريقة وأتباعها أن يكون هذا شأنها وحالها، لولا تدهور حال الإسلام، وانتشار الجهل بين المسلمين بشكل فطنت إليه سلطات الاحتلال الفرنسي في الجزائر، فأتخذت من شيوخم أداة لاستغلال الشعب وتحقيق سياستها الاستعمارية^(٣). ولكن هذا لا يعني أن كل اتباع الطرق الصوفية أو شيوخم كانوا سلبيين في مواجهة كل القوى التي تهدد وطنهم، فقد كان

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ٣٠٨.

(٢) سعد الله (أبو القاسم) الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٦٠.

(٣) المرجع السابق : ص ٤٦٠.

لبعض أفراد الصوفية في الجزائر مواقف مشرفة في مواجهة الاحتلال الفرنسي. وفي هذا الصدد يجئ الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧- ١٨٨٣م)^(١)، فهو أول من خاض غمار الحرب في مواجهة الاحتلال الفرنسي، وقد كان الأمير عبد القادر صوفياً مجاهداً تنتمي أسرته إلى الطريقة القادرية^(٢). وإن كانت تعاليم فلسفته الروحية من خلال كتابه المواقف، وتجعله كما يقول أستاذنا الدكتور التفتازاني وأحد من تلاميذ محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ)^(٣). كذلك لعبت الطريقة الرحمانية دوراً لا ينكر في مواجهة الاحتلال الفرنسي في الفترة من (١٨٥٤ - ١٨٥٧م) حتى أن القيادة الفرنسية لم تستطع إخضاع منطقة القبائل تحت سيطرتها إلا في يولييه عام ١٨٥٧م^(٤).

وفضلاً عن ذلك كله، فقد كان للطريقة السنوسية، دورها المشرف في حركات الجهاد الإسلامي في المغرب العربي، بل إنها من أهم الأسباب الرئيسية للثورة التي خاضها الأمير عبد القادر الجزائري وكذلك ثورة محمد بن عبد الله في تلمسان بصحراء الجزائر (١٨٤٥- ١٨٦١م) وثورات أولاد سيدي الشيخ (١٨٧٩ - ١٨٨١م) وغيرها^(٥).

(١) كتبنا عنه بحثاً بعنوان الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري وهو

أول دراسة في المكتبة العربية تتناول فكرة الديني ونشرت عام ١٩٩١.

(٢) يحيى (الدكتور جلال): العالم العربي الحديث ص ١٤٢ وفي تفاصيل حركة جهادة انظر من ١٤٢ - ١٧٧ نفس المرجع .

(٣) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا): مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٥٠.

(٤) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية - ترجمة الدكتور عفيفة البستاني مراجعة يورى روشين دار التقدم زوبوفسكي - موسكو - (١٩٧١م ص ٢١٤).

(٥) عبد العاطي (أحمد): الفكر السياسي عند الإمام محمد عبده - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٨ ص ٢٥٦ وتنسب الطريقة السنوسية إلى محمد بن علي

وأكثر من هذا فقد كان السنوسيين دور كبير في القيام بعمليات الجهاد الإسلامي أثناء الحرب العالمية الأولى، وكان لقيادتهم دور فعال في سير العمليات في منطقة الشرق الأدنى^(١). ولعل هذا هو السبب في إعجاب ابن باديس بواحد من أبرز شيوخ هذه الطريقة هو السيد أحمد الشريف السنوسي فهو عنده الصوفي السني لاستقامته وثقواه من ناحية، ولجهاده في سبيل الإسلام ضد قوى الاحتلال الأجنبي^(٢). ولعل

==السنوسي الخطابي السني الإدريسي الذي ينتهي نسبه إلى الإمام علي بن ابن طالب، وقد ولد في بلدة مستغانم بالجزائر في ٢٢ ديسمبر ١٧٨٧م وتقل في شمال أفريقيا الغربي، وقضى في فاس بمراكش سبع سنوات من ١٨٢٢-١٨٢٩م وقد توفي في ٧ سبتمبر ١٨٥٩م - انظر في تفصيل ذلك: الدكتور محمود كامل - العروبة والإسلام - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٦ ص ٥٧ وأيضا انظر : مقدار يالجن في كتابه فلسفة الحياة الروحية ص ١٢٦، وأيضا انظر للدكتور جلال يحيى: المغرب الكبير الفترة المعاصرة وحركات التحرير والاستقلال ج ٣ من ص ٨٥٠ - ٨٥١.

(١) يحيى (الدكتور جلال) : المغرب الكبير - الفترة المعاصرة ج ٣ ص ٨٥١.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٤٨ ويمتدح ابن باديس تصوف السيد أحمد الشريف السنوسي، ويصفه بأنه كان على جانب عظمي من التمسك بالكتاب والسنة التخلق بأخلاق السلف الصالح، ولذلك وانظرا لمكانته صوفيا ومجاهدا فقد استنكر ابن باديس موقف مص منه لما رفضت إقامته فيها لموعده كانت أخلته عليها إيطاليا في شأن الإمام فاحتضنته حكومة الحجاز، ولكن لما اشتد المرض عليه طلبت حكومة الحجاز من مصر أن يستقر بها ليتداوى فرفضت حتى فاضت روحه إلى بارئها ودفن بالمدينة المنورة انظر المجلد الثالث من آثار ابن باديس ص ٤٨ - ٤٩ مقال بعنوان الصوف السني. وانظر بشأن السيد أحمد الشريف السنوسي ما أورده عنه الدكتور جلال يحيى في كتابه المغرب الكبير ج ٣ ص ٨٥٠ - ٨٦٦.

هذا هو ما جعل بعض الباحثين المعاصرين يثني على اتباع الطريقة السنوسية في توجيهها نحو العمل والجهاد وعدم وقوفها عند حد الممارسات التعبدية كما هو الشأن في كثير من الطرق الصوفية، وهو دور ينبغي في رأينا أن نتوجه عنده هذه الطرق تحقيقاً لفاعليتها ودورها في مجتمعاتها^(١). ولكن هذا لم يكن حال أغلب اتباع الطرق الصوفية، فابوخم في الفترة التي عاشها ابن باديس فقد رأى منهم سلبية وتفاعلاً عن أداء دورهم في الجهاد دفاعاً عن عقيدتهم وحریتهم من ناحية، ودفاعاً عن أرضهم المحتلة من ناحية أخرى، وإذا كان بعض نوابهم كما سبق القول قد رحب بسياسة الاندماج التام مع فرنسا، فإن خطرهم جميعاً كان أشد وبالا على الأمة الجزائرية بكل طوائفها إذ بالرغم مما تملكه هذه الأمة من أصول الحيوية والقومية، وروابط الوحدة المتينة، إلا أن (يد الطريقة قد عملت فيها تفريقاً وتشتيتاً حتى تركتها أشلاء لا شعور لها ببعضها ولا نفع، تتخطفها وحوش البشريّة كما - يقول ابن باديس - من هنا ومن هناك، بسلطان القوة على الأبدان أو سلطان الدجل على العقول القلوب)^(٢).

ويصف بعض الباحثين المعاصرين موقف الصوفية في الجزائر شئ تلك الفترة، بأنهم كانوا يمثلون أقصى اليمين في المواجهة مع الاحتلال الفرنسي، فقد آثروا الاستسلام، نظير احتفاظهم بكل امتيازاتهم المادية ونفوذهم على الأهالي، وخصوصاً في الجنوب، ومما ضاعف من خطرهم على الحركة القومية والجهاد ضد المستعمر، هو

(١) عبد الرشيد (الدكتور محمود): التنظيمات الصوفية ودورها في تنمية المجتمع ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٢) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٦٧.

أن الأمازيغي كانوا يتقنون بهم ثقة تامة^(١). ولعل مصدر الخطر الزائد من قبل أتباع الصوفية وشيوخهم قد جاء من هذه السيطرة الزائدة لهم على عقول وقلوب المسلمين في الجزائر حتى صار الناس لا يرون الإسلام إلا في الطريقة، وقد زاد من ضلالهم - كما يقول ابن باديس - ما كانوا يرونه من الجامدين المغرورين المنتسبين للعلم من التمسك بها والخضوع العام لشيوخها^(٢).

والظاهر مما سجله عمار الطالبي جامع آثار ابن باديس - أن نفوذ الطرق الصوفية وأتباعهم، كان يمثل قوة لا يستهان بها في المجتمع الجزائري، فقد بلغ عدد الزوايا التابعة لهم في أنحاء القطر ٣٤٩ زاوية، وبلغ عدد المريدين (٢٩٥٠٠٠)^(٣). وليس هذا عددا قليلا، إذا ما نظر إليه في ضوء الطرق السائدة في عصر ابن باديس، فقد كانت تلك الطرق، العلوية وهي طريقة كما سبقنا الإشارة تنفرع عن الطريقة الدرقاوية، أحد فروع الطريقة الشاذلية^(٤)، وطريقة تنسب

(١) يحيى (الدكتور جلال) : المغرب الكبير ج ٣ ص ٤٨.

(٢) ابن باديس : المجلد الرابع من آثار ابن باديس ص ١٨.

(٣) الطالبي (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ١٨.

(٤) تنسب الطريقة الشاذلية إلى أبي الحسن الشاذلي المتوفي (٦٥٦هـ) بمصر ويعتبر الامتداد الطبيعي - كما يقول الدكتور عبد القادر محمود لمدرسة الإمام الغزالي، وقد انتشرت طريقته في مراكش في القرن الخامس عشر على يد أبي عبد الله محمد سليمان الجزولي مؤلف دلائل الخيرات - انظر الفكر الصوفي في السودان ص ٥٣، أصول الطريقة الشاذلية - كما يحكي الكمشقاني خمسة تقوى الله في السر والعلانية، وأتباع السنة في الأقوال والأفعال والأعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار والرضا عن الله في القليل والكثير والرجوع إلى الله في السراء والضراء . انظر جامع الأصول ، ص ١٠ وانظر في تفصيله =

إلى غلام الله فى مدينة تيارات، وهى أيضا دروقاية، وقد كان شيخها من المؤيدين لسياسة الاتفاق الدينى بين الجزائر وفرنسا، الذى وضع سنة ١٩٣٠م والطريقة الثالثة هى الطريقة التيجانية، وإن كان فرعها القوى فى مراكش بالمغرب وليس بالجزائر^(١).

ومع أن فساد الأوضاع الدينية والخلفية والسياسية فى الجزائر كانت باعثاً قوياً دفع ابن باديس على أن يجند كل طاقاته من أجل الإصلاح والتجديد فى كافة هذه المجالات، إلا أننا لايمكن أن نغض الطرف عن باعث آخر، لا يقل فى أهميته عما سبقه فى زيادة فاعلية ابن باديس نحو إحداث التغير المطلوب فى وطنه، ونعني بهذا الباعث النهضة العقلية، التى حدثت فى المشرق الإسلامى^(٢)، وتحت تأثير

ترجمة ابن الحسن الشاذلي، ما أورده ابن عطاء الله السكندري فى كتابه لطائف المنن - طبعة القاهرة - بدون تاريخ ص ١٣٥. ولمزيد من التفصيل عن حياة أبي الحسن الشاذلي ومذهبه فى التصوف انظر: أبو الحسن الشاذلي لمؤلفه على سالم عمار الطبعة الأولى - القاهرة - ١٩٥٤م ج ١ ص ٣٣-٣٧. ومن أبرز تلاميذ الشاذلي فى مصر أبو العباس المرسى (المتوفى ٦٨٦هـ) وتلميذه ابن عطاء الله السكندري (المتوفى ٧٠٧هـ) انظر ابن عطاء الله السكندري حياته وتصوفه لأستاذنا الدكتور أبو الوفا التفازاني - مكتبة الانجلو المصري الطبعة الثانية ١٩٦٩ ص ٤٨، ١١ - ٧٦، وأيضاً انظر الحياة الروحية فى الاسلام للدكتور محمد مصطفى حلمي - الهيئة العامة للكتاب القاهرة - ١٩٨٤ ص ١٩٢ وتعتبر الطريقة الشاذلية من أوسع الطرق الصوفية انتشاراً فى الأقطار الإسلامية انظراً:

Cleverly (E. E) : Islam in introduction . American University Cairo, 1974, P. 82- 3.

(١) الطالبى (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ٥٣ - وقد سبق التعريف بهذه الطريقة فى الفصل الأول من هذا البحث.

(٢) الطالبى (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ١٨.

دعوة كبار المصلحين والمجددين أمثال جمال الدين الأفغاني وتلميذه الأستاذ الإمام محمد عبده، وتلميذه الإمام محمد رشيد رضا وهو الأمر الذي يعترف ابن باديس به، فقد كان للإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا مكانة خاصة في عقله، دليل هذا قوله: (.. أول من نادي بالإصلاح الديني علما وعملا نداء سمعه العالم الإسلامي كله في عصرنا، هو الأستاذ الإمام محمد عبده، وأول من قام بخدمته ونشره نشرة إسلامية عالية، هو تلميذه حجة الإسلام السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار رحمها الله...)^(١). فإذا وضعنا في الاعتبار أن الأستاذ الإمام محمد عبده قد زار تونس والجزائر في أثناء عودته من أوروبا في صيف عام (١٩٠٣م) . وأنه اكتشف هناك وجود حزب اصلاحي كبير ينتمي إليه^(٢)، لم نستبعد تأثر ابن باديس بدعوة الإمام محمد عبده ونظراته التجديدية، وخاصة أن تأثيره - الإمام محمد عبده - كان عظيما على اثنين من رواد النهضة العقلية في تونس هما محمد النخلي القيرواني والشيخ طاهر بن عاشور^(٣)، وهما من أساتذة ابن باديس في جامع الزيتونة، الأمر الذي يؤكد اتصاله بمشرب الإمام محمد عبده في الإصلاح والتجديد^(٤). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشيخ

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره . ص ٦٦.

(٢) أمين (الدكتور عثمان): رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده ص ٢٥٩ وقد ذهب عمار الطالبي جامع آثار ابن باديس إلى أن الأستاذ الإمام محمد عبده زار تونس مرتين الأولى عام ١٣٠٠ هـ، والثانية عام ١٣٢١ هـ وهي التي توافق عام ١٩٠٣، انظر ص ٤٣ من مقدمة آثار ابن باديس .

(٣) الطالبي (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ٤٢.

(٤) انظر ماقلناه عن حياة ابن باديس وثقافته وتأثير أستاذه محمد النخلي بصفة خاصة على تكوينه العقلي والروحي، وذلك في مستهل هذه الفصل.

البشير الإبراهيمي، قد قابل الإمام رشيد رضا في سوريا في أثناء إقامته بالمشرق العربي فترة ، وأعجب بأرائه الإصلاحية، وقد كان للبشير الإبراهيمي صلته الوثيقة بابن باديس بعد عودة الأخير أيضاً من المشرق وأثناء الفترة الحاسمة التي سبقت تأسيس جمعية العلماء المسلمين ١٩٣١م^(١).

لكن تأثر ابن باديس بالحركة الإصلاحية والنهضة التي قامت في المشرق بفعل آراء الإمام محمد عبده، لاينفي أصالته في نظراته التجديدية وآرائه الإصلاحية. وفضلاً عن هذا كله، فلا يجوز المبالغة في تأثر ابن باديس بتعاليم الحركة الوهابية لمجرد إقامته بالحجاز في فترة من فترات حياته، فهذا الأمر في نظرنا يظلم ابن باديس ظلماً كبيراً، وخاصة أنه كما يقول لم يعرف كتاباً واحداً لابن عبد الوهاب ولا يعرف من ترجمته إلا القليل، بل لم يشتر كتاباً من كتبه^(٢). وليس هذا تقليلاً من شأن الحركة الإصلاحية التي قام بها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٠ - ١٧٨٧م) واستطاع من خلالها أن يقضى على كثير من الأمور البدعية التي دخلت على العقيدة الإسلامية فباعدت بينها وبين صفاتها في حالها الأول^(٣) ولكن من الإسراف أن نجعل كل الحركات السلفية في العصر الحديث - وكما يرى الدكتور مصطفى

(١) سعد الله أبو القاسم: الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٤٢، وانظر أيضاً من تفصيل مكانة البشير الإبراهيمي بالنسبة لابن باديس كواحد من أبرز معاونيه في إقليم وهران. نفس المرجع ص ٤٤٩.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٢٨ مقال له بعنوان: عبداوين أم وهابيين.

(٣) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية. وترجمة الدكتورة عفيفة البستاني ص ٨٩ ص ٩٦.

حلمي - امتداداً لها وكما تجلى ذلك في نظريات ابن باديس والشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا^(١). وسوف يتضح في ثنايا هذا الفصل أن ابن باديس يمثل اتجاهها سلفياً لأشك فيه. ولكن دائرة السلفية عنده أوسع بكثير مما حصرها فيه الإمام محمد عبد الوهاب ولسوف نأتي بالجواب على ذلك في مواضع متفرقة من هذا البحث.

ثانياً: مفهوم التجديد وغايته عند ابن باديس :

فلما أدرك ابن باديس خطورة الأوضاع الدينية والفكرية والخلقية والسياسية في وطنه، شعر بحجم المسؤولية الملقاة على عاتقه بوصفه كما يصف نفسه جندياً من جنود الإصلاح الإسلامي^(٢). وقد أيقن ابن باديس كما أيقن المصلحون السابقون في كل أقطار العالم الإسلامي، أنه لا سبيل إلى نهضة المسلمين، إلا بمعالجة أدوائهم بقطع أسبابها واجتثاث أصلها . ولن يكون هذا كله ممكناً بغير الإسلام ولكنه الإسلام في صفاء العقيدة كما كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم . الإسلام كما كان عقيدة وسلوكاً في زمن القرون الثلاثة المشهود لها بالخيرية، وهم السلف الصالح. فهذا هو وحدة الإسلام الصحيح، الذي أنقذ الله به العالم أولاً، ولا نجاة للعالم مما هو فيه الآن - كما يقول ابن باديس - إلا إذا أنقذ الله به ثانياً^(٣).

(١) حلمي (الدكتور مصطفى) : التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث ص ١٩٠ . وانظر أيضاً ص ٢٣٧ - ٢٣٨ من نفس المرجع . وانظر أيضاً للدكتور صلاح العقاد : المغرب العربي . ص ٣١٨ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٢٥ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٣٧٦ .

وقد يفهم البعض أن ابن باديس بما يقرر آنفاً، يدرج فى عداد السلفيين الذي يفتقون عند حد أمر العقيدة والمحافظة عليها من الأمور البدعية لتظل كما كانت فى صفائها الأول فى عهد السلف الصالح. ولكن ابن باديس يتخطى هذه الدائرة الضيقة المحدودة للسلفية ويمتد بها لتكون شاملة لكل جوانب الحياة الإنسانية فى هدى من أصول هذه العقيدة ذاتها وصلاحياتها للحياتين المادية والروحية معا بغير إفراط ولا تفريط. رئيس هذا المفهوم السابق للسلفية وصفا من عندنا لمفهوم التجديد الذي نريده لابن باديس إذا الواقع أنه حين ما يريده لحركته الإصلاحية والتجديدية. فقد أراد منها أن تكون سبيل المسلمين للترقي فى كافة جوانب الحياة الإنسانية، من حيث إن عقيدتهم فى شمولها وکلياتها تسمح لهم بذلك الرقي المادي والروحي معا وهذا هو المعنى الذي يفصح عنه ابن باديس فى خطاب ألقاه بمناسبة ذكرى مولد النبي صلى الله عليه وسلم، وفيه يقول (... فلنجعل يوم ولادته من كل عام يوما نعزم فيه على تجديدنا تجديدا روحيا وعقليا وأخلاقيا وعمليا وتاريخيا، تجديدنا إسلاميا محمديا فى جميع ذلك، لنولد فى عامنا الجديد ولادة جديدة)^(١) .

ويعود ابن باديس ليوضح مفهوم التجديد الذي ينشده، ليكون شاملا لكل جوانب الحياة وبشكل يحقق للمسلمين المضى فى ركب الحياة والتقدم فيقول (.. نعمل لصالح الأمة فى دينها ودنياها على نور الكتاب والسنة وهدى السلف الصالح، فنتمسك الأمة بإسلامها

() ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٤٤٩، وقد نشر هذا الخطاب فى مجلة البعث . الجزء السابع المجلد العاشر من ص ٢٠٠ - ٣٠٠، سنة ١٣٥٣

وعروبيتها وتحافظ على قوميتها وتاريخها وتتناول أسباب الحياة والتقدم من كل جنس، وكل لغة، ونعمل مع كل عامل لخير البشرية وسعادة الإنسانية^(١).

وهكذا اتسع مفهوم التجديد في الاتجاه السلفي الذي جعله ابن باديس مشربه، فهو وسيلته لبناء حياة جديدة لأمته الإسلامية كلها ولشعبه الجزائري. وفي سبيل هذا كله، كان ولا بد أن يجئ التجديد عنده شاملا لتجديد العقيدة في العقول والقلوب، ولتجديد العقيدة في السلوك والحياة الروحية. والأهم من هذا كله ليربط حاضرم المسلمين بالعلم والمدنية الحديثة ولهذا يصف لنا حركته فيقول (فلسنا من الجامدين في جمودهم، ولا مع المتفرنجين في طفرتهم وتتطعمهم والوسط العدل هو الذي نؤيده وندعو إليه ..)^(٢).

وهكذا يمكن القول أيضا أن ابن باديس ليس مفكرا سلفيا تقليديا وإنها هو مفكر إسلامي سلفي العقيدة في استنارتها وفي حركتها وفاعليتها في جوانب الحياة الإنسانية كلها . وبمثل هذا المفهوم الذي حدده لدعوته الإصلاحية والتجديدية، ينهض المسلمون من غفلتهم، ليعودوا كما كان أسلافهم يوم أن أدركوا الإسلام على هذا النحو، ومن ثم يمكنهم - أيضا - كما يقول ابن باديس (٠٠٠) أن يرتقوا في جميع نواحي الحياة إلى أقصى ما تترقى إليه الأمم، فيكونوا محترمين من أنفسهم ومن غيرهم يفيدون ويستفيدون (٠٠٠)^(٣). وفي سبيل هذا المفهوم

(١) ابن باديس: المجلد الرابع ص ٣٩٤ مقال في فاتحة السنة الرابعة عشرة لمجلة الشهاب.

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٢١٠

(٣) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٥٤٧ من خطب القاه ابن باديس في الذكرى الخامس لتأسيس جمعية العلماء المسلمين في الجزائر .

الشمولي للإصلاح والتجديد أعد ابن باديس عدته ونذر نفسه لتحقيقه. بل إن حياته كلها موجهة للوصول إليه فهو كما يقول (٠٠٠) قد عزم على تجديد ما في قلوب المسلمين من عقيدة، أنهم بالإسلام هم أفضل الأمم^(١). وهو في تجديده على النحو الذي حدده لايبغي الحاضر فقط، وإنما يبغي - وهذا هو الأهم عنده - أن يخلق أجيالاً تستوعب رسالة الإسلام على هذا النحو، الإسلام في شموليته، وليس الإسلام في دائرته الضيقة كعقيدة فقط. وعلى هذا كانت تربيته لتلاميذه أن يكونوا على شاكلته، ولا يكون هذا ممكناً إلا بالقرآن فهو الذي يكون منهم رجالاً كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين - كما يقول - تعلق هذه الأمة آمالها^(٢). وقناعة بذلك، تجئ من قناعة بالإسلام ذاته، الإسلام كما بين أصوله القرآن، من حيث إن الحقيقة القرآنية متكاملة وشاملة لكل جوانب الحياة، شمولية الإسلام ذاته للحياة كلها^(٣).

ولعمري ولو ظل هذا الاتجاه السلفي يمثل هذا التحديد الدقيق الذي خلعه ابن باديس عليه، لصادف قبولاً من الكثيرين الغيورين على الإصلاح الإسلامي، بوصفه الوسيلة التي تمكن المسلمين حالياً من قهر كل أنواع التخلف الذي ساد ديارهم، وبشكل يعيد لهم حضارتهم الغابرة!

فإذا عدنا لابن باديس مرة أخرى، وجدناه يرمى إلى تحقيق غايته من التجديدى دائرتين، تحتل كل منهما أهمية خاصة عنده، لا تقل فيه عن الأخرى، أما أولاهما فهي عقيدة الإسلام، وأما ثانيتهما

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٤٤٩.

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ١٤٠.

(٣) الطالبى: (عمار) : عمل ابن باديس التربوى - بحث نشره ضمن تقديمه

لآثار ابن باديس المجلد الأول ص ١٠٠.

فهي وطنه الجزائر. فإن قال قائل أن هذا ضيق في النظرة وقصور في العمل وتقصير في النفع، لأن الإسلام ليس وحده ديناً للبشرية كلها، والجزائر وحدها هي وطن الإسلام ولأوطان الإنسانية كلها حق كل واحد من أبنائها، تماماً كما أن لكل أديانها نصيب من الإحترام من جميع أبنائها في كل الأوطان. فالجواب عن ذلك عند ابن باديس، هو أن خدمة الإنسانية في كافة شعوبها وأوطانها، هو مقصده الذي يرمى إلى الوصول إليه. ولكن هذه الدائرة الإنسانية الواسعة، ليس من السهل أن يصل إليها مباشرة، ولا يمكن تحقيق النفع إليها إلا باختيار الوسائل الموصلة إلى تحقيق هذا النفع^(١).

ويكشف لنا ابن باديس في مقال له بعنوان لمن أعيش؟ عن حقيقة اختياره لهاتين الدائرتين ونصيب كل منهما في عقله وتكوينه الروحي وطاقاته العملية. فالدائرة الأولى منهما هي عقيدة الإسلام وتمثل عنده مكانة لا يمكن أن تسبقها فيه الدائرة الثانية وهي الجزائر موطنه. وقد وقع اختيار ابن باديس على الإسلام، ليكون الدائرة الأولى التي تتوجه إليه جهود الإصلاحية، من حيث أنه دين الإنسانية في جميع أجناسها لقوله تعالى: " ولقد كرّمنا بنى آدم"^(٢) وهو الدين الذي يقرر التساوي والأخوة بين كل الناس، وأنه لا فضل لأحد إلا بالتقوى والعمل الصالح، لقوله تعالى: " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"^(٣) وهو الدين الذي يقرر أن الإحسان واحد للجميع، وأن الإساءة واحدة

(١) ابن باديس، المجلد الثالث من آثاره ص ٢٣٤.

(٢) سورة الإسراء الآية ٧٠.

(٣) سورة الحجرات الآية ١٣.

للجميع، وبغير تمييز بين الناس فى هذا لقوله تعالى : " من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً"^(١). فلما كان ذلك، هو شأن دين الإسلام، قد أيقن ابن باديس أنه دين الإنسانية الذى لا نجاة إلا به، ولا سعادة إلا به، وأن خدمة الإنسانية - لا تكون إلا على أصوله، وأن إيصال النفع لها لا يكون إلا عن طريقة^(٢). ولأجل ذلك فقد عاهد ابن باديس نفسه وشعبه، على أن يقف حياته كلها لخدمة الإسلام، ونشر هدايته للإنسانية جمعاء وهذا هو ما يعنيه حين يقول أعيش للإسلام !!.

أما الدائرة الثانية فهي الجزائر، ولاغربة أن تكون هى الدائرة الأخرى التى يريد لحركته أن تؤتي ثمرتها فيها، فهي وطنه الذى تربطه بأهله روابط قوية من الماضى والحاضر والمستقبل. وبالتالى فقد فرضت هذه الروابط على ابن باديس واجبات حيال وطنه وأهله لا بد له من القيام بها على الوجه الأتم. وخاصة أنه كما يقول يشعر أن كل مقوماته الشخصية مستمدة مباشرة منه^(٣) وهو معنى قوله أيضاً أعيش للجزائر.

ثالثاً: أسس الإصلاح والتجديد عند ابن باديس:

ولما وقف ابن باديس على مواطن الضعف والفساد فى نواحي الحياة فى وطنه الجزائر، استقر فى ذهنه على أن الدواء لكل هذا البلاء، إنما يكمن فى عقيدة الإسلام ذاتها. ففيها صلاح للمسلمين جميعاً

(١) سورة المائدة من الآية ٣٢.

(٢) ابن باديس : المجلد الرابع ص ٣٦٥ وانظر المجلد الثالث ص ٣٢٤.

(٣) ناس المصدر - المجلد الثالث ص ٣٦٥.

فى كافة أحوالهم الدنيوية والأخوة، وهى مصدر وحدتهم وسبيلهم الوحيد لترقيهم فى مدارج الرقى والمدنية الحديثة، وبناء على هذا ارتكز الإصلاح والتجديد عند ابن باديس على مجموعة من الأسس تتفرع جميعها عن عقيدة الإسلام فى صفاتها الأول، ويمكن حصر هذه الأسس على النحو التالى :

١ - كفاية الدين الإسلامى للحياتين الدنيوية والأخروية:

فالإسلام فى نظر ابن باديس هو الدين الذى ارتضاه الله لهداية البشر، وأرسل به رسله منذ بدء الرسالات حتى اكتملت صورته النهائية فيما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام. فهو بالتالى - الإسلام - دين جامع لكل ما يحتاج إليه البشر سواء كانوا أفرادا أو جماعات ففيه أسباب الكمال للحياتين الدنيوية والأخروية (فهو دين لتتوير العقول، وتركيز النفوس وتصحيح العقائد، وتقوم الأعمال)^(١). ولكن الإسلام لا تنحصر مهمته فى إيقاظ العقول من غفلتها ولا يتوقف عند حد تنظيم العلاقة بين الخالق والخلق، ولا يتوقف كذلك عند حد تنظيم الحياة الخلقية، وإنما هو بالإضافة لهذه الأشياء مجتمعه، تنظيم للإجتماع الإنسانى من ناحية، و تشييد للعمران ووسيلة للمدينة من ناحية أخرى^(٢). ويوضح أن باديس ضرورة الدين الإسلامى وكفايته تماما للحياتين الدنيوية والأخروية، وقناعته التامة بضرورة أن يكون الدين أساسا للإصلاح والتجديد الذى ينشده فيقول (.. وقد أعطانا الله

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٢٣٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٤٢.

من هذا الدين الإسلامي، من هذا الدين العقلي الروحي ما يكمل عقولنا، ويهذب أرواحنا، أعطانا منه ما لم يعطه لغيرنا لنكون قادة وسادة..^(١).

فإذا ما فهم الإسلام على هذا النحو، لم يعد المسلمون فى حاجة بعده إلى الأخذ عن غيرهم ما ينهض بهم، ولا إلى ما يتتأخر عليه الأوروبيون من مبادئ وأحزاب وجمعيات، ليس فى استطاعة شيء منها أن يصالح حالهم لا فى السياسة ولا فى الاجتماع ولا فى أي خلاق والآداب^(٢).

وفى تأكيد ابن باديس على أهمية الدين كأساس أول لأبد للإصلاح من الاستناد إليه إدراكا منه لقوة الشعور الديني فى نفوس المعتقدين به، من حيث إن الدين كما يقول الأستاذ الإمام محمد عبده (أول ما يمتزج بالقلوب ويرسخ فى الأفئدة، وتصطبغ النفوس بعقائده فله السلطان على الأفكار، وما يطاوعها من العزائم والارادات)^(٣) فكان الدين بالتالى أمر فطرى داخل نفس الإنسان، وكأنما الإنسان فى نشأته لوح صقيل وأول ما يخط فيه رسم الدين^(٤). ولذلك كان الدين من أهم العوامل فى أخلاق العامة، بل والخاصة، بل إن سلطانه فى نظرو

(١) المصدر السابق ص ٢٦٥ من خطاب لابن باديس ألقاه يوم الأحد ٢٨ مايو ١٩٣٩ من بدر جمعية التربية والتعليم، ونشر فى مجلة البصائر فى العدد ١٧١٠ السنة الرابعة ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.

(٢) المصدر السابق ص ٣٤٢ - ٣٤٤.

(٣) عبده (الأستاذ الإمام محمد): الإسلام دين العلم والمدنية ص ٥٠.

(٤) المصدر السابق ص ٥٠ وما بعدها.

الأستاذ الإمام محمد عبده أعلى من سلطان العقل، الذي هو خاصة نوعهم^(١).

فلما استقر في ذهن ابن باديس ضرورة الأخذ بتعاليم الدين الإسلامي كأساس لا بد منه للإصلاح نذر نفسه لخمته ونشر مبادئه الحقّة العالمية وتطهيره من كل ما أحدثه فيه المحدثون من بدع، والدفاع عنه من أن يمس بسوء من أهله أو من غير أهله على حد قوله^(٢) ولهذا جعله الأصلين الأول والثاني من الأصول التي تركز عليها دعوة جمعية العلماء المسلمين^(٣).

٢ - الأخذ بالعلم الحديث كوسيلة للتقدم والمدنية الحديثة:

وإذا كان الدين الإسلامي يجيء كأساس أول وضروري للإصلاح الذي ينشده ابن باديس، فإن العلم يجيء كأساس ثان للنهضة والمدنية، وهو أمر يوجبّه كذلك الدين الإسلامي. فقد دعانا القرآن الكريم إلى هذا، لما عرض في الكثير من آياته لصور من العالم العلوي والسفلي، فنبهنا بذلك إلى ضرورة التأمل فيها، والوقوف على أسرارها لنبدأ في البحث عن هذه العوالم، لاستجلاء حقائقها، والإفادة منها في تحقيق منافعنا. ومن الخطأ ألا نفعل ذلك كما يقول ابن باديس

(١) عبده (الأستاذ الإمام محمد): رسالة التوحيد - دار النصر للطباعة - القاهرة ١٩٦٩م ص ١١٢.

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٢٧٨.

(٣) انظر المجلد الثالث ص ١٣١ - ١٣٤ فقد حدد فيه ابن باديس المزايا التي تميز الإسلام كعقيدة وقد نشرت هذه الأصول في مجلة البصائر - العدد ٧١ - السنة الثانية - ١٣٥٦ هو وأيضاً في مجلة الشهاب المجلد ١٣ الجزء الرابع من ص ١٧٦ - ١٧٩، سنة ١٣٥٦ هـ أيضاً.

فبمثل هذا (انبعث اسلافنا في خدمة العالم واستثمار ما في الكون إلى أقصى ما استطاعوا. ومهدوا بذلك السبيل إلى من جاء من بعدهم ولن نعر عزهم إلا إذا فهمنا الدين فهمهم وخدمنا العلم خدمتهم...)^(١).

ومن ثم فلا غرابة أن تكون جمعية العلماء المسلمين جمعية علمية دينية فهي ندعو إلى العلم النافع وتنشره وتعين عليه، وتدعو كذلك إلى الدين الخالص وتنثبته في نفوس الأمة^(٢)، ويلتقى ابن باديس في دعوته للأخذ بالعلم كأساس من أسس الإصلاح على هذه الصورة مع الأستاذ الإمام محمد عبده، فقد كانت النصيحة الغالية التي لقنها الأخير للمسلمين في أثناء زيارته لتونس والجزائر ١٩٠٣ م هي ضرورة الجد في تحصيل العلوم الدينية والدنيوية من طرفها^(٣). وهذه الفكرة من أهم الأفكار التي ركز عليها الأستاذ الإمام في دعوته الإصلاحية، من حيث إن الإسلام عنده لن يقف عثرة في سبيل المدنية^(٤)، وقد كان هذا هو شأنه، لما فهمه الأولون من المسلمين، فكان نصيبهم منه التقدم، فقد كانوا - كما يقول الإمام محمد عبده - (كلما توسعوا في العلوم الدينية، وتوسعوا في العلوم الكونية، وضربوا الزمان بسوط العزة على حد قوله)^(٥) بل إن المسلمين كما يقول الأستاذ الإمام محفزون أشد الحفز إلى طلب العلم، وتلمسه في كل مكان،

(١) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٤٨.

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٥٢٥.

(٣) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٥٧.

(٤) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٦٠.

(٥) المصدر السابق ص ١٧٢، وانظر في فضل العرب في الاهتمام بالعلم وما

أورده الأستاذ الإمام في نفس المصدر ص ١٢٦ - ١٣٩،٠

وتلقيه من أية شفة ومن أي لسان^(١). ومن الغريب أن يكون هذا شأن العلم في الإسلام، ويكون واقع المسلمين حالياً خلافًا لذلك. مع أن القرآن الكريم - كما يقول موريس بوكاي - يتميز إلى جانب دعوته بالمواظبة على الاشتغال بالعلم باحتوائه على تأملات عديدة خاصة بالظواهر الطبيعية وبتفاصيل واضحة، تتفق مع معطيات العلم الحديث، وليس لها ما يعادلها في التوراة والإنجيل^(٢)، ومع أن وجهة النظر السابقة تمجد نظرة القرآن للعلم وتضمنه لبعض الحقائق العلمية، إلا أنه لا يجب المبالغة فيها في رأينا، من جهة لأن القرآن في أصله كتاب ديني، ومن جهة ثانية لأن حقائق العلم الطبيعي متغيرة، فنظريات اليوم لن تكون هي بعينها نظريات الغد. وقد يكون من الأفضل أن ننتبه فعلاً إلى دعوة القرآن الكريم لنا بالوقوف على القوانين العامة التي تسيّر الطبيعة بمقتضاها^(٣).

٣- ضرورة الأخذ بالأسباب والسنن الكونية:

وينبني هذا الأساس على الأساس الثاني، إذ النظرة العلمية توجب ضرورة الأخذ بالأسباب الموضوعة في الكون، ونبذ الخرافات التي تفيد العقل عن فهم ما يجري في جنبات الكون من ظواهر طبيعية تستند إلى قوانين ثابتة. وكما أعطانا الدين الإسلامي مزية البحث في

(١) المصدر السابق ص ١٢٩.

(٢) بوكاي (موريس) : القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلوم - دراسة الكتب المقدمة في ضوء المعارف الحديثة - دار المعارف ١٩٨٢ ص ١٤٠ خاصة وانظر أيضاً ص ١٤٧.

(٣) التفاتاني (الدكتور أبو الوفا): الإنسان والكون - دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٥ ص ٣٥.

الطبيعة، وأوجب علينا العلم بأسرارها والإرادة منها في دنيانا فكذلك يجب علينا أن نلتفت إلى الأسباب والنواميس الكونية التي تعمل بمقتضاها الطبيعة وفي رأي ابن باديس أن تقدم المسلمين مرهون تماما بالأخذ بالأسباب والسنن الكونية، وذلك أمر مشاهد على مدى تاريخ المسلمين قديما وحديثا. فقد تقدموا حتى سادوا العالم، ورفعوا علم المدنية الحقبة بالعلوم والصنائع، لما أخذوا بأسبابها، وكما أمرهم دينهم ثم أنهم قد دخلوا عن غيرهم، حتى كادوا أن يكونوا دون الأمم كلها بإهمال تلك الأسباب^(١). فكان تقدم المسلمين قديما وحديثا يدور مع الأخذ بالأسباب والسنن الكونية وجودا وعدما. ومن ثم، فلن يكون للمسلمين شأن ولا رفعة إلا إذا عادوا كما كانوا من قبل، من الأمثال لأمر ربهم في الأخذ بتلك الأسباب^(٢). وابن باديس يستلهم هذا كله من تفسيره لقوله تعالى: من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد^(٣). ونظير هذه الآية فيما أفادته في الأخذ بالأسباب قوله تعالى أيضا: "ومن كان يريد حرث الدنيا نؤت منها وما له في الآخرة من نصيب"^(٤).

وتبدو النزعة السلفية المتجددة عند ابن باديس، في وعيه الكامل بفكرة الأخذ بالأسباب والسنن الكونية كضرورة لا بد منها للتقدم الذي ينشده المسلمون، فقد أفادت الآيات السابقة، أن أسباب الحياة والعمران والتقدم، مبذولة للخلق أجمعين، وأن من يتمسك بها سيبلغ كما يقول

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٢١٢.

(٢) ابن باديس: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) سورة الإسراء : من الآية ١٨.

(٤) سورة الشورى من الآية ٢٠.

بإذن الله إلى مسببه سواء أكان فاجرا أو مؤمنا أو كافرا^(١)، وبلج ابن باديس على أن الأخذ بالأسباب والسنن الكونية، هو السبيل للوصول إلى الغايات كلها، ما كان منها في الحياة الدنيوية وما كان منها في الحياة الأخروية. وبالتالي فإن (من أهمل تلك الأسباب الكونية التقديرية الإلهية - كما يقول ابن باديس -- لم يأخذ بها، لم ينل مسبباتها، وإن كان من المؤمنين)^(٢).

٤ - النزعة العقلية في فهم أصول الدين وأحكامه:

ولم يقف ابن باديس عند حد التأكيد على ضرورة الأخذ بالنظرة العلمية كوسيلة لاحتراز التقدم المادي، ولم يقف أيضا عند حد الأخذ بالأسباب والسنن الكونية كوسيلة لتحقيق هذه النظرة العلمية على الوجه الأتم. وإنما يمضي ليجعل العقل أساسا من الأسس التي يركز عليها في فهمه لأصول الدين وأحكامه، فالإسلام - كما يقول ابن باديس - دين يشرف العقل ويمجد، ويدعو إلى أن تكون كل تصرفات الحياة قائمة على العقل^(٣).

ويكشف ابن باديس عن نزعته العقلية في فهم أصول الدين، حين يفرق بين ما أسماه بالإسلام الوراثي الإسلام الوراثة الذاتي ويتساءل أيهما ينهض بالأمم؟ ويجيب ابن باديس بأن الإسلام الوراثة هو الذي يولد به المرء، بوصفه من أبوين مسلمين، وبالتالي يصير

(١) ابن باديس: المجلد الأول من آثاره ص ٢١٢.

(٢) ابن باديس: المجلد الثاني من آثاره ص ٢٠١.

(٣) جليسي (جوان): ثورة الجزائر ص ٦٣ من مقالة نشرها الإمام عبد الله...

بن باديس سنة ١٠٣٨م.

مسلمًا وبشيب ويكهل، وهو معدود من المسلمين، تجرى على لسانه وقلبه كلمات الإسلام، وتباشر أعضاؤه عبادات وأعمالًا إسلامية. وليس هذا هو الإسلام الذي يرتضيه ابن باديس لنهضة المسلمين، من حيث إن من يدين به يعد مسلمًا بالوراثة، لأنه أخذ الإسلام من أهله، وليس يبعد أن يكون بحكمها - الوراثة - قد أخذه بكل ما أدخل عليه وليس منه من عقائد باطلة وأعمال ضارة، إذ هي كلها فى اعتقاده دين الإسلام^(١).

فالإسلام الوراثي إذا ليس مطلب ابن باديس بوصفه مصلحًا ومجددًا، إذ الإسلام بهذا الشكل هو الإسلام التقليدي، الذي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير، وكل ما فيه تقليد الأبناء للأباء، فهم أن أحبوه - الإسلام - فمحببتهم له بحكم الشعور والوجدان^(٢).

أما الإسلام الذي يوافق اتجاه ابن باديس وسلفيته المتجددة فهو الإسلام الذاتي من حيث إنه إسلام من يفهم قواعد الإسلام ويدرك محاسن الإسلام فى عقائده وأخلاقه وآدابه وأعماله، ويتفقه حسب طاقته فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية - ولكنه - يبنى ذلك كله على الفكر والنظر^(٣). فالإسلام الذاتي إذا الذي يفضل ابن باديس من حيث أنه يتفق ودين الإسلام بوصفه دينًا يخاطب العقل أو هو بالأحرى دين العقل.

وبذلك يتفق ابن باديس مع رواد الإصلاح والتجديد فى دعواتهم إلى اتخاذ العقل أساسًا يرتكز عليه تجديد الفكر الإسلامي من حيث إن

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره من ٢٤٠.

(٢) ابن باديس: المصدر السابق ص ٢٤٠.

(٣) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره من ٢٤١.

الدين الإسلامي - كما يقول الأفغاني يكاد يكون متفردا من بين الأدبلن بنقرلر السعنفدللن بلا دللل وتولللل المفعلللل للظنون^(١). ومن ثم فدلللن الإسلام يأبى -لى المؤمن المفعفد. بل أن يأخذله عن طرلقة النقلللد أو الوراثلة. لأن هذا الدين يطالب المفعفلللن بله بالبرهان فسى أصول دللهم^(٢)، وفل هذا الالجاه الذي سار فله الأفغانل مضى الإمام محمد عبده، فجلل النظر العقلل هو الوسللة لالحصلل الإيمان لأن أول أسلاس وضع علله الإسلام عنده هو النظر العقلل^(٣).

رابعاً: مبالل الإصلاح والاعفد ووسائله عند ابن باءلس:

وأذا كان ما سبق هو مفهوم الإصلاح والاعفد وعايله عند ابن باءلس، فمن الطبلعل أن ااعفد مبالل بااعفد مناشط الالهة الإنسانلة جملعا. وهذا هو ما حرص علله ابن باءلس وحاول بكل وسائله وبلعاون من رفاقه فى جمعلة العلماء المسلمين لالحقله. ولمان لنا أن اساعرض هذه المبالل اللل اعكس حركة ابن باءلس الإصلاحلة فى طبلقلالها، مع اللركلز على الوسائل اللل أعانله على لالحقلها على النحو الاللل.

أ- الإصلاح الءلنل والخلقل:

وبءاءة لجب أن نؤكد على أن الءلن والأخلاق، ولا لنافصلان عن بعضهما عند ابن باءلس- وهذا أمر منطقل - من اللل إن ءلن

(١) (الأفغانل) جمال الءلن): رسالة الرء على الءهرللن نقلها من الفارسلة إلى اللغة العربلة الأستاذ الإمام محمد عبده - أقءلم محمد عبء الرحمن عسوس - مكعبة السلام العالمة - القاهرة - ١٩٨٣م ص ١٠٢.

(٢) (المصدر السابق نفس الصلعة ، وألضا ص ١٠١.

(٣) (عبده) الأستاذ الإمام محمد): الإسلام ءلن العلم والمءنلة: ص ١١٨.

الإسلام كما يقول - عقائد وأعمال وأخلاق^(١)، وبناء على هذه الحقيقة الثابتة لابد أن يحقق الإصلاح الديني هذه المهمة المزدوجة، وهو الأمر الذي حاولت الحركة الإصلاحية تحقيقه لما أخذت على عاتقها أن تقاوم كل معوج من الأخلاق وفساد من العادات - كما يقول ابن باديس - وتحارب على الخصوص البدع التي أدخلت على الدين الذي هو قوام الأخلاق^(٢). فالقيمة الإسلامية للإصلاح الديني كما نهض به ابن باديس في رأينا، أنه أيقن شموليته للحياة الخلقية، فلا بد إذا من إصلاح العقيدة بتطهيرها من الأمور البدعية، فإذا صلح أمر الدين، كان سببا لصلاح الأخلاق، ولا يتم هذا كله إلا في دائرة الإسلام الصحيح، كما بينه القرآن العظيم، وبينته السنة، ومضى عليه علماء وعمل السلف الصالح^(٣)، ولما كان الشعب الجزائري شعبا مسلما، ولكنه يخضع لحكم الإدارة الفرنسية كجزء من مستعمراتها، فإن ذلك لم يضعف من صلابته ابن باديس في المحافظة على تقاليد الدين الإسلامي، وبوصفه من أهم مقومات القومية الجزائرية ذاتها ومصدر وحدتها، ولأن الدين

(١) المصدر السابق نفس الصفحة، وأيضا ص ١٠١.

(٢) عبده (الأستاذ الإمام محمد): الإسلام دين العلم والمدنية ص ١١٨.

(٣) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٦١ - من خطاب له بمناسبة فاتحة السنة الثالثة عشر من سنوات مجلة الشهاب والقرآن العظيم بوصفه كتاب الإسلام هو الأصل الثابت من أصول جمعية العلماء المسلمين، وأما السنة القولية والفعلية الصحيحة من حيث هي تفسير للقرآن فهي الأصل الرابع من أصول الجمعية وأما سلوك السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين فهي التطبيق الصحيح لهدى الإسلام، وهي الأصل الخامس من أصول جمعية العلماء المسلمين انظر هذه الأصول وغيرها في المجلد الثالث ص ١٣١ وما بعدها.

قوة لا يستهان بها، ولا يمكن للناس أن يعيشوا بدونها^(١). وقد تابعت جريدة الشهاب (١٩٢٦) نفس الدور فرافقت الحركة الإصلاحية في جميع مراحلها، وهو الأمر الذي يفخر به ابن باديس فقد كانت هي سلاح حركته في تحقيق الإصلاح الديني والخلقي، وصمدت الشهاب للطريقة تحارب ما أدخلته على القلوب في فساد عقائد، وعلى العقول من باطل أو هام، وعلى الإسلام من زور وتحريف^(٢). وفي سبيل تحقيق هذه المهمة مضت جريدة الشهاب في تحقيق رسالتها التي رسمها ابن باديس فهاجمت البدع في معاقبها ولم تهن لها عزيمة في موقف من المواقف، التي تخور فيها العزائم، وترتجف الأفئدة على حد قوله^(٣). ولا يمكن أن نغض الطرف عن جهود جمعية العلماء المسلمين في تحقيق الإصلاح الديني والخلقي. فقد قامت الجمعية منذ تأسيسها في ١٥ مايو ١٩٣١ بدور ملحوظ في تطهير الإسلام من البدع والضلالات والأوهام، التي علقت بعقول الأكثرين من المسلمين في القطر الجزائري. ولعل هذا هو السبب في أن يفخر ابن باديس بدور هذه الجمعية في تحقيق أهداف الحركة الإصلاحية إذ (لم تقم في أمة إسلامية هيئة علمية منظمة - تعلن الدعوة اعلانا عاما - كما يقول ابن باديس --- وتصمد للمقاومة بما يؤيد البدع والضلالات من سلطان ديني وسلطان دنيوي غير الأمة الجزائرية)^(٤).

(١) ابن باديس: المجلد الثالث ص ٢٧٧- مقال بعنوان: خطتنا ومبادونا وغايتنا وشعارنا - وقد نشرت هذه المقالة في مجلة المنتقد لسان حال الحركة الإصلاحية العدد الأول ص ١ عمود ١- ٥ سنة ١٣٤٣هـ.

(٢) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٦٩.

(٣) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٥٣١.

(٤) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٦٧.

ومما يحسب بالفخر لأعضاء جمعية العلماء المسلمين بالجزائر أن المؤسسين لها لم يتوقفوا عند حد تحديد الأسس ورسم الغايات التي ترمي إليها حركتهم الإصلاحية، وإنما نقلوا هذه الأسس التي تمثل أصولهم الاعتقادية إلى مجال العمل والتطبيق. وقد تحقق هذا لما قامت الجمعية بإحياء فريضتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في وقت قل القائمون فيه على تحقيق هاتين الفريضتين، مع أنهما كما يقول ابن باديس - مرجع الفضائل الإسلامية كلها^(١). ولا يتأتى هذا الإصلاح الديني والخلقي، بل لن يكون ممكنا عند ابن باديس إلا بتتزيه الإسلام من البدع التي أدخلت فيه^(٢)، وأغلبها من صنع الأوضاع الطرقية، التي هي نفسها في نظرة بدعه لم يعرفها السلف الصالح^(٣). ولهذا كان من الضروري أن يتصدى ابن باديس لهذه الأوضاع البدعية في الدين، ليعيده إلى سيرته الأولى، وكما كان عليها في أول أمره، وقد كانت الصحافة عدة ابن باديس في تحقيق هذه الإصلاح الديني والخلقي ولعبت جريدة المنتقد (١٠ ذي الحجة ١٣٤٣هـ) دورا لا ينكر في محاربة الطرقية، فقد حملت فكرة الإصلاح الديني الذي يهدف إلى تطهير الإسلام من كل هذه الأمور البدعية تماما لتصفو المسلمين عقائدهم وتنزكي نفوسهم من ناحية، وليأخذوا بأسباب الحياة الراقية والمدنية من ناحية أخرى^(٤). وقد قدر لأعضاء جمعية العلماء المسلمين أن يشهدوا فعلا ثمار دعوتهم الإصلاحية، ما أحدثته من تغيير عميق في عقول وقلوب مواطنيهم الجزائريين، وما حققته للإسلام ذاته لما

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٥٢٤.

(٢) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٥٢.

(٣) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٣٣.

(٤) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٥٢.

خلصته من الخرافات والأباطيل إلى درجة أن كل المسلمين قد صاروا جنودا لهذه الحركة الإصلاحية في كافة أنحاء الجزائر (حتى أصبح القطر الجزائري كله -- كما يقول ابن باديس - يكاد لا يخلو بيت من بيوته ممن يدعو إلى الإصلاح وينكر الجمود والخرافة ومظاهر الشرك القولى والعلمى، وأصبحت البدع والضلالات تجد فى عامة الناس من يقاومها..)^(١).

ب- الإصلاح العلمى :

وما دامت الحركة الإصلاحية قد حققت هذا القدر من الإصلاح الدينى والخلقى بين جموع المسلمين فى القطر 'جزائري، لما ظهرت عقولهم من دنس الخرافات والأوهام، فقد أصبحت عقولهم الجزائريين - مهياة لأن تستوعب رسالة الحركة الإصلاحية فى مجال الإصلاح العلمى. وخاصة أن الإسلام الصحيح لا يعادى العلم ولا الأخذ بأسباب المدنية فهو دين للعقل كما هو دين للروح^(٢) والمسلم المعاصر عليه أن يأخذ بهذين الجانبين تحقيقا لرسالة الإسلام الحقيقية. وهذا هو فعلا ما عمل عليه أعضاء جمعية العلماء المسلمين، فامتد إصلاح التعليم عندهم للعلمين معاً، العلم الدينى والعلم الحديث.

أما التعليم الدينى، فتحقيق الإصلاح فيه مرهون بصلاح علماء الدين أنفسهم، فإنهم إذا صلحوا صلح المسلمون بصلاحهم. فشأنهم فى الأمة - العلماء - شأن القلب فى الجسد، يدور صلاح الأخير وفساده

(١) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٥٦.

(٢) أنظر ما قلنا من قبل فى هذا الفصل بخصوص الأسس التى قام عليها مفهوم الإصلاح والتجديد عند ابن باديس.

مع صلاح القلب وجودا وعدما فى رأينا وبناء على هذه الحقيقة، فلن يتحقق صلاح المسلمين - كما يقول ابن باديس - إلا على يد علمائهم فإذا كانوا أهل جمود فى العلم وابتداع فى العمل، فذلك المسلمون، يكونون^(١).

وقد كان من الضروري أن يهتم ابن باديس بهذا التعليم الدينى، من حيث أنه يدرك أنه لابقاء للمسلمين إلا بفقه دينهم وتعلم أخلاقه وآدابه وأحكامه ومالم يكن هذا لذابت شخصيتهم الإسلامية، وهو الأمر الذى كان يخطط له الاحتلال الفرنسى، فناصروا القائمين على ما التعليم العداء، وتعرضوا لمن يحض عليه بالمكروه والبلاد ليهدموا الشخصية الإسلامية^(٢). وقد أيقن ابن باديس - أنه لاسبيل إلى تمكين الفرنسيين من هدفهم إلا إذا رجع المسلمون بالتعليم الدينى إلى التعليم النبوي فى شكله وموضوعه ومادته وصورته^(٣)، فهذا وحده يمكن تصحيح التعليم الدينى والعودة به إلى صورته الصحيحة فى مصدريه الكبيرين فى الكتاب والسنة.

ولا ينبغي أن نغفل عن دور جمعية العلماء المسلمين فى تدعيم حركة التعليم وضرورة المحافظة على تعلم اللغة العربية كلغة رسمية للتعليم فى القطر الجزائرى من حيث إن قانون الجمعية كان ينص على ضرورة التعليم بعامة وتعليم اللغة العربية بصفة خاصة^(٤)، ذلك لأن

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٢١٧.

(٢) ابن باديس: المجلد السابق ص ٢٤٣.

(٣) ابن باديس: المجلد السابق ص ٢١٧. انظر للدكتور مصطفى حلمي التصوف

والاتجاه السلفى فى العصر الحديث ص ٢٤٣.

(٤) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٢٦٧.

الدين كما هو مصدر وحدة الأمة الإسلامية وقوتها فذلك اللغة العربية هي مصدر لشعور الجزائريين بوحدتهم. وفضلا عن هذا فلأن اللغة العربية هي لغة الدين، الذي هو كما يقول ابن باديس أساس حياتنا ومنبع سعادتنا^(١). ولم يكتف أعضاء جمعية العلماء المسلمين في نصوص جمعيتهم بحق التعليم بعامة واللغة العربية للجزائريين وإنما ذهبوا إلى أكثر من هذا فجعلوا من الحقوق الأساسية للأمة الجزائرية أن تكون اللغة العربية لغة رسمية شأنها شأن اللغة الفرنسية، وينبغي أن تكتب بها مع الفرنسية كافة المناشير الرسمية، وتعطى الحرية في تعليمها في المدارس الحرة مثل اللغة الفرنسية^(٢).

أما التعليم الحديث فقد احتل مكانة مرموقة في الإصلاح العلمي عند ابن باديس. فقد أدرك ببصيرته النافذة أنه لا سبيل إلى تقدم المسلمين وشعبه الجزائري إلا بالأخذ بأسباب العلم الحديث وتقنياته في كافة المجالات من حيث إن العلم هو (٠٠) الذي ينشر فيها الحياة ويبعثها على العمل ويسمو بشخصيتها في سلم الرقي الإنساني، ويظهر كيانها بين الأمم^(٣). وقد أيقن ابن باديس أن تحقيق هذا الأمر لا يتأتى إلا بالاطلاع الدائم على أحد الاكتشافات العلمية ومحاولة الإفادة منها. ولذلك كان من ضمن أهداف جمعية العلماء المسلمين، التي تعتزم القيام بها في المستقبل القريب كما يروى ابن باديس — أن تبعث البعثات العلمية إلى الخارج^(٤).

(١) ابن باديس: المجلد السابق ص ٢٥٧.

(٢) ابن باديس: المجلد السابق ص ٣٣٥.

(٣) ابن باديس: المجلد الرابع ٢٣٩ من آثاره ٢٣٩.

(٤) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ٢٦٧.

بل ليس هذا فقط، وإنما يلح ابن باديس على ضرورة السعي إلى الأخذ بأسباب العلم وإنجازاته من أي جنس كان، ومن أي وطن ينتسب إليه، إذ العلم ولا وطن له. ويكشف ابن باديس عن هذه الحقيقة فيجعلها نصحا للشباب الجزائري فيقول (... فأرجوكم أيها الشباب أن تأخذوا العلم بأي لسان كان، ومن أي شخص وجدتموه وأن تطبعوه بطابعنا لننتفع به الانتفاع المطلوب ..)^(١). بل إن ابن باديس ليذهب إلى أبعد من هذا، فيطالب كل مسلم وكل جزائري من أبناء وطنه، ألا يتقاعس عن الأخذ بأسباب الحياة المعاصرة، وفي مقدمتها العلم وتطبيقاته نلتمج هذا في قول ابن باديس مخاطبا المسلم الجزائري (.... كن عصريا في فكرك وعملك وفي تجارتك وفي صناعتك وفلاحتك وتمذك ورقيك ..)^(٢).

ودعوة ابن باديس لتلقى العلم الحديث والسعي إليه على هذا النحو، أشبه ما تكون بدعوة فيلسوف قرطبة العظيم ابن رشد (ت ٥٩٨هـ) لما نبهنا إلى البحث عن المعارف الفلسفية أينما كانت، ومن أي ملة جاءت، وما ينطبق على المنطق والفلسفة، ينطبق بالقطع في مجال العلوم كلها، بصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية^(٣). وهذا هو ما يعنيه ابن باديس، من حيث أن العلوم والآداب والفنون تراث الإنسانية كلها^(٤). وتلك نظرة مستتيرة ولاشك من ابن باديس كما تشهد بذلك كلماته ولكن أكثر الناس لا يعلمون !!.

(١) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ٣٤٠.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٧٨.

(٣) العراقي (الدكتور عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد دار المعارف القاهرة ١٩٦٨م ص ٢٧٤، ٢٧٥.

(٤) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٢٩.

وواقع الأمر يكشف أننا أحوج ما نكون لمثل هذه النظرات التجديدية في حياتنا الراهنة، فقد فهمنا العلم فهما خاطئاً، واكتفينا بالتغني والبكاء على الاطلال، وكان من نتيجة ذلك كما يقول أستاذنا الدكتور عاطف العراقي أن عالمنا الإسلامي يتأخر إلى الوراء، ولا يتقدم خطوات إيجابية نحو ما هو الأفضل^(١). ويكفى ما سبق، لننتقل إلى الإصلاح السياسي، بوصفه واحداً من أهم المجالات التي أولاها ابن باديس ورفاق جمعية العلماء المسلمين عناية لا تقل عن المجالين السابقين، أعنى الإصلاح الديني والإصلاح العلمي..

ج- الإصلاح السياسي :

وبداية يمكن القول أن الإصلاح السياسي عند ابن باديس يرمى في المقام الأول إلى المحافظة التامة على جميع مقومات ومميزات الأمة الجزائرية، بوصفها أمة لها مقوماتها ومميزاتها الخاصة، وفي نفس الوقت يستهدف المطالبة بجميع حقوق أبنائها السياسية والاجتماعية ولجميع الطبقات، دون أدنى تنقيص أو تمييز عسلى حد قول ابن باديس^(٢).

ودعوة ابن باديس للمحافظة على مقومات الأمة الجزائرية كأمة لها مقوماتها ومميزاتها، أمر طبيعي، فلكل أمة مقوماتها ومميزاتها، ولا بقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته وكل هذه المقومات والسمات، هي مسا

(١) العراقي (الدكتور عاطف) : مقدمة كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للأستاذ الإمام محمد عبده ص ٤٥ .

(٢) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٦١ - من مقال له بمناسبة فاتحة السنة الثالثة عشر لمجلة الشهاب ح ١ م ١٣ - ١٩٣٧م.

يسميه ابن باديس (الجنسية القومية) ومجموعها اللغة والعقيدة الدينية والذكريات التاريخية والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه في هذه المقومات، والميزات^(١). وفي هذا الصدد أدت جريدة الشهاب دورا هاما في تأكيد مقومات الشخصية الجزائرية لما وضعت الأمة الجزائرية بإزاء الأمة الفرنسية، إذ لكل منهما ذاتيتها ومقوماتها ومميزاتها العقلية والنفسية والتاريخية، التي يستحيل معها - كما يقول ابن باديس - أن تندمج في أمة أخرى ..^(٢).

وانطلاقا من هذه المقولة السابقة، مضت الحركة الإصلاحية لتؤكد في قوة على كل المقومات التي تميز الأمة الجزائرية في مواجهة الأمة الفرنسية، فناهضت على لسان مجلة الشهاب سياسة التجنس والاندماج من ناحية وأكدت على الشخصية الإسلامية للجزائر من ناحية أخرى، غير عابئة بما يعترض طرقها من غلاة الاستعمار من أكله الأمم، ولا من صرعاهم من ضعاف النفوس، ولا من صنائعهم خربي الذمم^(٣).

وفي مقدمة أولويات الإصلاح السياسي، يأتي الوطن في الصدارة ويعني هذا عند ابن باديس التأكيد على حق الجزائريين في أنهم أصحاب الحق الطبيعي في هذه الأرض التي يعيشون عليها، ولا ينبغي لأحد أن ينافزهم في هذا الحق المشروع. وفي هذا الصدد

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٣٥٢.

(٢) ابن باديس : المجلد الرابع من آثاره ص ٣٦٥.

(٣) ابن باديس ، المجلد الرابع من آثاره ص ٣٦٥. مقال في فاتحة السنة الرابعة

عشرة لصحيفة الشهاب ش ج ٢ م ١٤ من ص ١-٧-١٩٣٨.

قامت الحركة الإصلاحية بدور لا يمكن إنكاره. فأعلنت مجلة المنتقد ومن بعدها مجلة الشهاب، أن الوطن قبل كل شيء ولم يكن ذلك شيئاً عادياً بالنسبة للجزائريين، فقد كانت الكلمة تلوّكها الألسنة ولا تدرك معناها الطبيعي الاجتماعي، نتيجة للجهل بطبيعة الحال^(١). ولكن الحال قد تبدل تماماً بعد صدور مثل هذه الجرائد المعبرة عن صوت الحركة الإصلاحية، فقد شعرت الأمة الجزائرية بذاتيتها، وعرفت هذه القطعة من الأرض التي خلقها الله ومنحها إياها، وأنها صاحبة الحق الشرعي الطبيعي، سواء اعترف من اعترف أو جحد من جحد^(٢).

ولم يكن ممكناً أن يسكت ابن باديس عن محاولات فرنسا لمحو الشخصية الإسلامية ومسح الهوية الجزائرية الأصيلة. ومن هنا فقد أعلن أن جمعية العلماء المسلمين هي وحدها صاحبة الحق الطبيعي في التكلم باسم الأمة الجزائرية، وليس النواب المحليين المعنيين أو النواب من صوفية الطريقة، لأنهم آثروا جميعاً السكوت والرضوخ لسياسة الاندماج والتجنس التي تنتهجها فرنسا في الجزائر^(٣).

وقد أكد ابن باديس وأعضاء جمعيته للسلطات الفرنسية ورفضهم التام لسياسة الاندماج والتجنس، لأن الجزائر ليست فرنسا، ولا يمكن أن تكون هي فرنسا لو أرادت فرنسا أن تجعلها كذلك لأنها أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها ودينها، ولها -

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٢) انظر كلامنا عند تدهور الأحوال السياسية وفسادها وقد أشرنا فيه إلى موقف بعض الطريقين بالتفصيل في هذا الصدد.

(٣) انظر كلامنا عن تدهور الأحوال السياسية وفسادها وقد أشرنا فيه إلى موقف بعض الطريقين بالتفصيل في هذا الصدد.

كما يقول ابن باديس - وطن محدد هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية^(١). ولم يكتف ابن باديس بهذا، وإنما طالب بأن يكون للأمة الجزائرية حقوقها السياسية، وفي مقدمتها تمثيل كل نوابها في جميع المجالس الإقليمية. وأكثر من هذا فقد طالب أعضاء جمعية العلماء المسلمين، أن يتساوى النواب الجزائريين مع النواب الفرنسيين في جميع تلك المجالس، واعتبروا أن هذا الحق أمر طبيعي لأن الأمة الجزائرية هي صاحبة الحق الطبيعي والشرعي في هذا الوطن، ومالم يكن لها ما يمثلها ولهم نفس الحقوق السياسية التي للنواب الفرنسيين فإن هذا إهدار لحقها المشروع^(٢).

وقد امتد مجال الإصلاح السياسي عند ابن باديس ليكون نقدا لكل الأوضاع الفاسدة، ولكل من يتفاحس من النواب أو المسؤولين في تحقيق مصالح الأمة وتيسير شئونها المختلفة، دون التعرض لأشخاصهم أو ذواتهم. وفي هذا الصدد لم يتردد أن باديس أن يجعل من مبادئ الجمعية وشعارها (المبدأ الانتقادي) الذي يكفل له ولرفاقه نقد كل المسؤولين من أكبر كبير كما يقول إلى أصغر صغير، ولا فرق في ذلك عندهم، بين الفرنسيين والوطنيين، لأن جل همهم - أعضاء جمعية العلماء - مناهضة المفسدين والمستبدين من الناس أجمعين على حد قول ابن باديس^(٣).

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٣٠٩.

(٢) ابن باديس: المصدر الثالث من آثاره ص ٢٨٠ وكذلك ضمن مقال بعنوان خططنا ومبادئنا وغايتنا وشعارنا وقد نشر بمجلة المنتقد ج ١ عمود ١-٥-١٩٣٣هـ - ١٩٣٥م.

(٣) ابن باديس: المصدر الثالث من آثاره ص ٢٨٠ وضمن مقال بعنوان خططنا ومبادئنا وغايتنا وشعارنا وقد نشر بمجلة المنتقد ج ١ عمود ١ - ٥ - ١٩٣٣هـ - ١٩٣٥م.

وخاتمة القول أن حركة الإصلاح والتجديد عند ابن باديس كانت في جملتها حركة شمولية في نظرتها للإصلاح والتجديد، فجاء شاملا للإصلاح الديني والعلمي والسياسي. وقد كان ذلك ضرورة فرضها تدهور هذه الأحوال مجتمعة في الجزائر. ولم تكن هذه الأحوال أو بعضها - على الأقل - بعيدة عن قضية التصوف. ولم تكن الأسس التي ارتكز عليها هذا التجديد متنافرة هي الأخرى مع التصوف، إذ الإسلام عند المصلح الجزائري ابن باديس دين يحقق الكمال العقلي والروحي والخلقي. ولكي نأتي بالجواب على ذلك عنده، يلزمنا أن نعرض لنقده لصوفية عصره أولاً، ليتسنى لنا الكشف عن موقفه الإيجابي فيما بعد. ولذلك ننتقل إلى الجانب النقدي وهذا هو موضوع الفصل التالي.

الفصل الثالث

الإمام ابن باديس ونقده لصوفية عصره

تمهيد :

أولاً: نقد مفهوم العبادة المجردة عند الصوفية.

ثانياً: نقد مفهوم الزهد عند الصوفية.

ثالثاً: نقد طريقة الذكر ومجالسه عند الصوفية.

رابعاً: نقد مظاهر الغلو فى الولاية عند الصوفية.

خامساً: نقد مزاعم الطريقة التيجانية.

تمهيد :

سبقت الإشارة إلى أن ابن باديس قد هاله ما وقع فيه صوفية عصره من أمور بدعية، أفسدت على كثير من الناس عقيدتهم فى صفائها الأول. وأقعدت الكثيرين منهم عن العمل والأخذ بأسباب الحياة والتمدن، ولأجل هذا وغيره أخذ ابن باديس على عاتقه - بوصفه مصلحاً ومجدداً - أن يكشف للمسلمين فى وطنه وغير وطنه، عن مثالب هؤلاء الصوفية. أو بالأحرى عن ممارسات بعض الطريقين فى عصره وكما يحلو له أن يسميهم. ولذلك كان تجديد الفكر الديني واحداً من أهم مجالات الإصلاح والتجديد التى شغلت ذهن ابن باديس وملكت عليه كل تفكيره. وهو الإصلاح الذى أولاه جل عنايته، وتكاتف معه أعضاء جمعية العلماء المسلمين فى الجزائر من أجل تحقيقه^(١).

بيد أن ابن باديس لا يهاجم التصوف بما هو تصوف - وكما ستيضح فى هذا البحث - وإنما يهاجم ممارسات بعض الطريقين فى عصره فى العبادة والتى ارتكبوها باسم التصوف. ولذلك فقد لزم أن نخصص هذا الفصل بيان موقف ابن باديس من صوفية عصره ومآخذه عليهم. وبيان حقيقة هذه المآخذ عندهم فى ضوء تاريخ التصوف ذاته من ناحية، وفى ضوء القرآن والسنة، وهما قيد العقيدة والسلوك عند ابن باديس من ناحية أخرى.

وبدءة فلقد كان من الضرورى أن يقف ابن باديس موقفه النقدي من صوفية عصره. فقد نجم عن ممارستهم التعبدية آفات متعددة تعدت آثارها إلى الحياة الاجتماعية، وهو الأمر الذى حتم على أعضاء جمعية العلماء المسلمين التصدي لهم، والقيام بواجبهم الديني. فقد كانت هذه المهمة من المهام الأساسية للجمعية، إذ القصد منها بحسب أصولها محاربة كل الآفات

(١) انظر مظاهر التجديد من الجانب الديني ابن باديس فى الفصل الثانى من هذا البحث .

الاجتماعية من ناحية، وكل ما يفسد عقول الناس، ويضيع عليهم أموالهم من ناحية أخرى^(١). وقد اتخذ أعضاء جمعية العلماء المسلمين في تحقيق غايتهم أسلوباً لا يتسم بالعنف في مواجهة الطرفين واتباعهم. فقد كان ابن باديس حريصاً على وحدة الأمة بقدر طاقته^(٢). وعلى تحويل كل هذه الطاقات للعمل والجهاد ضد الاحتلال الفرنسي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى - وهي الأهم - فلم يكن أسلوب الشدة أو العنف هو الوسيلة المثلى للإصلاح عند ابن باديس ورفاق جمعيته، وإنما الأجدى منه طريقة الوعظ والإرشاد بالهداية القرآنية، فهي عندهم أنجح دواء وهو الأمر الذي تحقق بإرسال أفراد من علماء الجمعية لكل نواحي الجزائر للقيام بهذه المهمة العظيمة كما يصفها ابن باديس^(٣).

ولم يكن غريباً - امتداداً لدعوة جمعية العلماء المسلمين - أن تكون الدروس التي يلقيها أعضاؤها تحقيقاً للسلوك القرآني حتى تؤتي أكلها من ناحية، وتصلح ما أفسده الطرقيون في نفوس العامة من ناحية أخرى. فقد كانت تلك الدروس - كما يقول ابن باديس - حثاً على الفضائل، وتغفيراً من الرذائل، وبياناً لحقائق الدين، التي بمعرفتها يكمل الإنسان في إسلامه وفي إنسانيته^(٤). ولم يكن ابن باديس خاصة وأعضاء جمعيته في كل دروسهم بعيدين عن التصوف ولا عن المسائل المتعلقة به والتي يثيرها بعض المستمعين إليهم. فقد كانت أكثر الأسئلة التي سئل عنها ابن باديس خلال رحلاته للمدن المختلفة في الشمال الإفريقي، ينصب أغلبها حول مشروعية التصوف، ويذكر لنا ابن باديس هذا فيقول: (.. وأكثر ما سئلنا عنه بوجه

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٥٤٦.

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ١٥٥ - ١٥٧.

(٣) ابن باديس : المجلد الرابع من آثاره ص ٣١٧.

(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ٣١٨.

عام هو التصوف والولاية والكرامة والتوسل^(١). ولكن الولاية ومالزم عنها من الاعتقاد في الكرامة والتوسل وغيرهما من مظاهر، لم تكن هي وحدها التي سئل عنها ابن باديس من المستمعين لدروسه ومواعظه. فقد سئل أيضا عن حقيقة العبادة الصحيحة في الإسلام أيهما أكمل: العبادة مع رجاء الثواب وخوف العقاب أم العبادة، بدونها؟^(٢) وبدهي أن العبادة الثانية - كما سيتضح فيما بعد - هي موقف بعض الصوفية في عصره. فقد زعموا أن عبادتهم عين العبادة الحقيقية لله، وفي سبيلها أعرضوا عن متع الحياة وطيباتها بدعوى الزهد والتقشف. ولما كان ذلك كذلك، فلا بد أن نقف أولا مع نقد ابن باديس لهذه العبادة ومالزم عنها عند الصوفية من مسائل فرعية ثم تنتقل منها إلى المسألة الأساسية التي سئل عنها ابن باديس، وهي الولاية، وخاصة أنها عند الصوفية قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة^(٣). ونختتم الفصل ببيان موقف ابن باديس من الطريقة التيجانية.

أولاً: نقد مفهوم العبادة المجردة عند الصوفية

ويكشف ابن باديس دعوى بعض الطريقيين في عصره، في شأن عبادتهم، وأنها الأكمل من عبادة غيرهم، لتجردها عن طلب الثواب وخوف العقاب فيقول (... قد قال قوم أن العبادة دون رجاء وثواب ولا خوف عقاب، هي أكمل العبادات، وزعموا أن كمال التعظيم لله وينافيه أن تكون العبادة فيها خوف من عقابه أو طمع في ثوابه وأخطأوا فيما زعموا...)^(٤)

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ٣١٩ .

(٢) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٤٧ .

(٣) الهجويري: كشف المحجوب - تحقيق الدكتور إسعاد قنديل مراجعة الدكتور يحيى الخشاب - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٧٥ ج ٢ ص ٤١٢ - ٤١٣ .

(٤) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٤٧ .

وبدهي أن ابن باديس لم يتحامل على الصوفية فى نقده لعبادتهم ودعواهم بأنها أكمل عبادة، لولا أن سمع شيئاً من أقوالهم فى شأن هذه العبادة. فبعض صوفية عصره - كما يحكي - سمع قارئاً يتلو قوله تعالى : (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة)^(١)، فصاح أواه، فأين من يريد الله!! ووجه الخطأ كما - يقول ابن باديس - أنه قول حسن فى الظاهر، قبيح فى الباطن، لأن الآية خطاب لخيار الصحابة وهو وشيخه من الصوفية، لم يبلغوا من أحدهم ما بلغوه^(٢). وعلاوة على ذلك فالآية كانت أكثر دعاء النبي صلى الله عليه وسلم، فهل يدعى ذلك الصوفى وأمثاله من الغلاة، أنهم أشد حبا منه لله تعالى وطلبا له عز وجل^(٣). فإذا عدنا إلى تاريخ التصوف ذاته، وجدنا أن ما أخذه ابن باديس على صوفية عصره، بشأن عبادتهم، له نظيره فى أقوال بعض الصوفية، ومن قبلهم بعض الزهاد الأوائل. ففي أقوال هؤلاء وأولئك ما ينبئ عن اعتقادهم بأن عبادتهم المجردة عن معنى الثواب والعقاب هى عين العبادة الحقيقية لله. وقد وضعت رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ) بذرة هذه الدعوى لما قالت ما عبدته خوفاً من ناره ولا حبا وشوقاً إليه^(٤). ثم إن إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٥هـ) معاصرها لم يخرج عما قصدته، فمحبة الله لذاته عنده هى عين عبادته، ولهذا لم يجد حرجاً فى أن يقول (اللهم أنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة، إذا أنت أنستنى بذكرك ورزقتنى حبك، وسهلت على طاعتك فاعط الجنة لمن شئت..)^(٥) وقد ذهب البسطامي

(١) سورة ال عمران من الآية ١٥٢.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٥٣.

(٣) المصدر السابق - نفس الصفحة .

(٤) بدوي (الدكتور عبد الرحمن) : رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي - وكالة

المطبوعات - الكويت - الطبعة الرابعة ١٩٧٨م ص ١٢٠ وأيضاً ص ٨٧.

(٥) الأصفهاني (أبو نعيم) : حلية الأولياء - طبعة القاهرة الطبعة الأولى ١٩٣٨م ج ٨

ص ٣٥.

(ت ٢٦١هـ) أيضا إلى أبعد من هذا لما جعل الجنة عين الحجاب عن محبوبة، وهو الله، لأن أهل الجنة - كما يقول - سكنوا إلى الجنة، وكل من سكن إلى سواه فهو محبوب^(١). ولم يخرج الحلاج (المقتول ٣٠٩ هـ) في رأينا عما رددته البسطامي من قبله، فالعبادة الحقيقية عنده لا تكون طلبا للثواب، وإنما تكون فقط محبة خالصة لله. وفي سبيل هذه المحبة يستلذ الحلاج كل ألوان العذاب، فلا غرو بعد هذا ألا يطلب بالجنة وثوابها، لأن مقصوده هو عذاب المحبوب نفسه. ولذلك لم يكن غريبا أن ينطق بهذا كله فيقول:

أريدك لا أريدك للثواب ولكن أريدك للعقاب.
فكل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدى بالعذاب^(٢)

فكل هذه الأقوال وغيرها هي أقوال، يريد بها أصحابها من الصوفية، تأكيد محبتهم لله ذاته. ولهذا كانت عبادتهم له بغير طمع في جنته ولا خوف من ناره. فقد توهموا أن طلب الثواب على العبادة أو الخوف من العقاب بسبب التقصير فيها، ينافي محبتهم الخالصة لله، لأن كل محبة كانت لغرض - فيما يقول الجنيد (ت ٢٩٧هـ) - إذا زال الغرض، زالت المحبة^(٣). وإذا كان هذا هو مفهوم العبادة الحقيقية لله عند بعض الصوفية قديما، فقد تسلل هذا المفهوم إلى عقول بعض الصوفية على امتداد تاريخ التصوف كله وإلى

(١) بدوي (الدكتور عبد الرحمن): شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٩ ص ٣٣، وانظر ص ١٦٣ إلى قريب من هذا أيضا للبسطامي .

(٢) الحلاج (الحسين بن منصور) : الديوان تحقيق الدكتور كامل مصطفى الشبيبي دار المعارف - بغداد - ١٩٧٤ ص ٦٨ .

(٣) القشيري: الرسالة ج ٢ ص ٦١٩، وعند ابن عربي هو الآخر (ت ٦٣٨هـ) كل حب معه طلب لايعول عليه - انظر مجموعة الرسائل لابن عربي رسالة لايعول عليه. طبعة مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن - ١٩٣٨م بيروت الجزء الأول ص ٦.

الوقت الذي ظهر فيه ابن باديس وعلى يدي بعض أتباع الطرق المعاصرين له. ولذلك لم يتردد أن يبين للناس حقيقة العبادة المشروعة كما بينها القرآن وأوضحها السنة. فهما عنده المحك الذي يرجع إليهما عند التنازع في أمر من الأمور^(١).

وبدأة يعرف ابن باديس العبادة الحقيقية لكي يتسنى له على ضوء هذا التعريف أن يبين خطأ ما زعمه صوفية عصره، وقبل عصره. والعبادة عنده هي غاية الذل والخضوع مع الشعور بغاية الضعف والافتقار، وعلى ذلك فإن من مقتضى الضعف إلى الله. أن يخاف العبد ربه، ومن مقتضى الافتقار أيضا لله. أن يرجوه عبده^(٢). وينبئ على هذا كله إن الصوفية في زعمهم كمال عبادتهم، قد أخطأوا من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن خوف العبد من عقاب ربه، هو من مقتضى اعترافه بضعفه وقوة ربه، ولهذا فهو أعنى العبد يعبدته ويخاف ألا تقبل عبادته ويعبدته ويرجو رحمته، وفي عبادته هذه إظهار لغاية العبودية الحقيقية لله^(٣).

الوجه الثاني: أن العبادة بوصفها طاعة الله، لا تتنافى مطلقاً مع طلب الثواب منه وخوف العقاب منه، إذا المعبود في الحقيقة والمتوجه إليه بالطاعة، هو الله تعالى، لا الثواب الذي تعلق به الرجاء ولا العقاب الذي تعلق به الخوف، إذا كيف يكون الثواب أو العقاب كما يقول ابن باديس هو المعبود، والله هو الذي شرعهما؟ فهل يشرع عبادة غيره^(٤)، وليس هذا إلا

(١) ابن باديس : المجلد الرابع من آثاره ص ٣١٩.

(٢) ابن باديس : المجلد الرابع من آثاره ص ٤٤٨.

(٣) ابن باديس : المصدر السابق ص ٤٤٨.

(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ٤٥٨.

من عدم تأمل قوله تعالى: " أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه أن عذاب ربك كان محذورا " (١).

الوجه الثالث: أنه لما كانت العبادة تعني تحقيق الطاعة الكاملة لله وإظهار الافتقار إليه وحده، فإن من أبين المخالفة عن أمره تعالى وأقبحها في الوقت نفسه الزيادة في العبادة التي يعبد الله بها. ومن يفعل هذه الزيادة، فإنما يكون محدثا لأمر مذموم وشأنه شأن من يرى أنه اهتدى إلى طاعة لم يهتد إليها رسول صلى الله عليه وسلم أو أنه قد سبقه عليه السلام إلى فضيلة قصر عنها. ويستشهد ابن باديس بما رواه الإمام ابن العربي من أن الإمام مالك بن أنس قد أتاه رجل وقال له يا أبا عبد الله من أين أحرم؟ قال من ذى الخليفة من حيث أحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال أي أريد أن أحرم من المسجد فقال له لا تفعل، قال أي أريد أن أحرم من المسجد من عند هذا القبر فقال له لا تفعل، فأني أخشى عليك الفتنة فقال وأي فتنة في هذا؟ إنما هي آميال أريدها؟ وقال وأي فتنة أعظم من أن ترى، أنك سبقت إلى فضيلة قصد عنها رسول الله عليه وسلم (٢).

فالعبادة المشروعة في الدين إذا هي العبادة الموضوعة على رجاء الثواب وخوف العقاب، لما فيها من إظهار عين عبودية العبد لربه. ولذلك كانت هي عبادة الكمل من عباد الله، الذي وصفهم بأفضل صفاتهم في كتابه العزيز. وهي عبادة أنبياء الله ورسله، وهي عبادة محمد عليه الصلاة والسلام بوصفه خاتم النبيين والمرسلين (٣). وهذه العبادة المشروعة لها أدلتها أيضا

(١) سورة الإسراء الآية ٥٧.

(٢) المصدر السابق ص ٣٧٥ - ٣٧٦. وذو الحليفة - كما يذكر ابن باديس تصغير حلفة

وهي مائة بين خشم بن بكر بن هوزان ، بينه وبين المدينة ستة أميال، وقد كان

منزل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خرج من المدينة لحج أو عمرة .

(٣) ابن باديس المجلد الأول من آثاره ص ٤٦٣، وأيضا نفس المجلد ص ٤٥١.

من القرآن والسنة . ويعدد ابن باديس بعض أدلة القرآن على هذه العبادة الموضوعية على خوف العقاب ورجاء الثواب فيذكر منها قوله تعالى: إنما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطعما ومما رزقناهم ينفقون فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون^(١) فهو لاء الذين شملتهم هذه الآيات هم الكمل من عباد الله، وعبادتهم هي العبادة الكاملة، وقد ذكر الله عبادتهم لنعرف العبادة الشرعية كيف تكون، فذكرها مع الخوف والطمع، فعرفنا بالتالي أن العبادة وضعت في الشرع على ذلك^(٢). وفضلا عن ذلك فإن الآية تتضمن وجها آخر، وهو أن الله تعالى ذكر لنا صفات هؤلاء الكمل وعبادتهم، لنقتدي بها، ومن ثم علمنا أن العبادة التي يدعونا الله إليها هي عبادته خوفا وطعما^(٣). ومن الآيات القرآنية التي تدعونا أيضا إلى هذه العبادة الموضوعية على الخوف والرجاء، قوله تعالى: "الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ففنا عذاب النار"^(٤). ومنها قوله تعالى: "والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم أن عذابها كان غراما"^(٥). ومنها قوله تعالى: "يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا"^(٦).

وأما أدلة السنة التي تؤكد حقيقة العبادة المشروعة على الخوف والرجاء فمنها الحديث الصحيح " إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة

(١) سورة السجدة : الآيات من ١٥ - ١٧ .

(٢) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٤٩ .

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

(٤) سورة ال عمران الآية ١٩١ .

(٥) سورة الفرقان الآية ٦٥ .

(٦) سورة الإنسان الآية ٦ .

ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل اللهم أسلمت وجهي إليك وفوضت أمري إليك والجأت ظهري إليك، رغبة ورهبة، لا ملجأ ولا منجى إلا إليك.. الخ " الحديث (١). ومنها كما يقول ابن باديس الحديث الصحيح أيضا الذي وراه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اللهم أعوذ بك من عذاب جهنم وأعوذ بك من عذاب القبر وأعوذ بك في فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات (٢).

ويخلص ابن باديس من هذا كله، إلى أن الأدلة العقلية والنقلية قد توافرت على أن العبادة المشروعة موضوعة على رجاء الثواب وخوف العقاب من الله. وبالتالي فالعبادة المجردة عن الثواب والعقاب وهي عبادة الصوفية، مخالفة للعبادة المشروعة، وهي العبادة التي حققها الأنبياء والمرسلون والكمل من عباد الله الصالحين. ولما كانت هذه العبادة المجردة مخالفة للعبادة المشروعة، وليس لأصحابها نص صريح من كتاب الله وسنته يستندون إليه، فلا يمكن والحال كذلك أن نعتبرها عبادة مشروعة، لأن مشروعية الشيء لا تثبت إلا بدليل صحيح وصريح عند ابن باديس (٣).

ثانيا: نقد مفهوم الزهد عند الصوفية:

ولكن الصوفية في عصر ابن باديس لم يقفوا بعبادتهم عند هذا الحد وإنما زادوا عليها ممارسات أخرى تحت اسم الزهد والتقشف، فحرموا

(١) وتكملة الحديث آمنت بكتابك الذي أنزلت ونبيك الذي أرسلت وأجعلهن من آخر

كلامك فإن مت من ليلتك مت وأنت على الفطرة - انظر صحيح مسلم - طبعة

مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - بدون تاريخ المجلد الثاني ص ٤٧٨.

(٢) انظر صحيح مسلم باب التعوذ من شر الفتن وغيرها - المجلد الثاني ص ٤٧٩

وأیضا ما ورد في باب ما يستعاذ منه في الصلاة المجلد الأول ص ٢٣٧.

(٣) انظر صحيح مسلم باب التعوذ من شر الفتن وغيرها - المجلد الثاني ص ٤٧٦

وأیضا ما ورد في باب ما يستعاذ منه في الصلاة المجلد الأول ص ٢٣٧.

أنفسهم من طيبات أحلها الله. وأحجم بعضهم عن الزواج تفرغا للعبادة التي يزعمون أنها الأكمل، وزاد بعضهم على ذلك أيضا الانقطاع للخلوات وهم في هذا كله قد خالفوا نصوص الشرع قرآنا وسنة. ولذلك كان لزاما على ابن باديس أن يبين خطأ مسلكهم في كل هذه الأمور البدعية التي أدخلوها في الدين بدعوى تحقيق الكمال في العبادة. فالعبادة الكاملة لله والشريعة، لا تعني في نظر ابن باديس، حرمان الإنسان من التمتع بالطيبات من الرزق. وهو ينطلق في مفهومه هذا من فقهه لقوله تعالى: يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم^(١) فالطيب هو ما صلح واعتدل في نفسه وسلم من كل ما يفسده ويخرجه من اعتداله وأصل خلقتة، وكان مستلذا للنفس ولا كذلك الخبيث فهو المستفذر حسا وعقلا^(٢)، ولهذا جاء قوله تعالى: (ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث)^(٣). ولما كان ذلك كذلك، فالأعمال الصالحة إنما تتوقف على الأبدان وبالتالي كانت المحافظة عليها من ألزم الواجبات على العبد، والدليل على ذلك أن الله قد قام الأمر بالأكمل على الأمر بالفعل^(٤). وعلى ذلك فدعوى العبادة الكاملة عند الصوفية لا تصح مع حرمان النفس من التمتع بالطيبات من الرزق إذ ليس من الإسلام كما يقول ابن باديس تحريم الطيبات التي أحلها الله، كما حرم غلاة المتصوفة اللحم، وليس من الإسلام تضعيف الأبدان وتعذيبها كما يفعله متصوفة الهنادك، ومن قلدهم من المنتسبين للإسلام^(٥).

وبقد سبق لابن تيمية أن أخذ على غلاة الصوفية نفس ما يقرره ابن باديس بشأن صوفية عصره فبعض الصوفية - كما يقول - لا يرى ذبح

(١) سورة المؤمنون الآية ٥١.

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٢٦٤.

(٣) سورة الأعراف من الآية ١٥٧.

(٤) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٢٦٥.

(٥) المصدر السابق ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

الحيوان، كما يفعل البراهمة، ومنهم من يحرم ذبحه، ولكنه لا يذبحه ولا يأكل لحمه، لينتقرب بصنيعه هذا إلى الله^(١). وقد وقف البيروني على شيء من هذا عند الهنود، فقد كانوا يتركون اللحم، كصورة من صور التقرب إلى معبودهم^(٢). وكل ذلك بقصد خلاص أرواحهم، وبزعم أن كمال العبادة عندهم يقتضى ذلك - بل ويقتضى ما هو أكثر منه حتى لو كان تعذيباً للبدن^(٣).

وملاحظة ابن باديس وابن تيمية على مسلك الصوفية، فى تجويع البطن وتحريم الطيبات ، يسجلها واحد من الصوفية أنفسهم . فقد أخذ الطوسى على بعضهم تعلقهم بالتكشف والتقل من القوت، وأن من لم يفعل ذلك عندهم ، فقد سقط فى المنزلة، ولكنهم كما يقول الطوسى (ت ٣٧٨هـ) قد غلطوا فى ذلك^(٤) ولم يتأدبوا بأداب من سلك هذا المسلك من المتقدمين^(٥). ولكن واقع الأمر خلاف لذلك عند أغلب من صنفوا للصوفية، فقد جعلوا الجوع واحداً من أركان المجاهدة كما ذهب القشيري (ت ٤٦٥هـ)^(٦) ومفتاح الزهد باب الآخرة عند أبى طالب المكي (ت ٣٨٦هـ)^(٧) وهو أحد من

(١) ابن تيمية: شرح كلمات من فتوح الغيب - ضمن جامع الرسائل تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم المؤسسة السعودية بالقاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٤م المجموعة الثانية ص ١٣٩.

(٢) البيروني (أبو الريحان المتوفى ٤٤٠هـ): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة من العقل أو مردولة - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٣ ص ٥٦.

(٣) المصدر السابق ٥٥.

(٤) الطوسى (السراج): اللمع تحقيق طه عبد الباقي سرور ، والدكتور عبد الحليم محمود دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٦٠م ص ٥٤٣ .

(٥) المصدر السابق ص ٥٢٨ .

(٦) القشيري : الرسالة ج ١ ص ٤١٧ .

(٧) المكي (أبو طالب): قوت القلوب فى معاملة المحبوب ووصف مقام المرید الى مقام التوحيد - دار صادر - بيروت - بدون تاريخ ج ١ ص ٩٥ .

آداب الصوفية المعنيين بها كما يذكر السلمي^(١) (ت ٤١٢ هـ) والسهروردى البغدادي (ت ٦٣٢ هـ)^(٢).

وأكثر من هذا فتاريخ بعض الصوفية، حاول في التدليل على خطأ مسلكهم هذا ، فقد ذهب أحدهم إلى أن الرباني لا يأكل أربعين يوماً والصمداني ثمانين يوماً^(٣). ومن ثم فلا غرابة أيضاً أن يقول بعضهم لو أن الجوع يباع في السوق لما كان ينبغي لطلاب الآخرة إذا دخلوا السوق، أن يشتروا غيره^(٤) وقد وصل الأمر ببعض المتأخرين - وكما يحكى الشعراني - أنه كان يمكث السنة كاملة لا يخطر الأكل على باله إلا أن يحضر بين يديه على حد قوله^(٥) . وهكذا صار تجويع البطن على مدار تاريخ الصوفية ضرورة من ضرورات الطريق، ومن هنا صار أيضاً - كما يقول أبو بكر بناني - من أركان السير عند الطائفة الدرقاوية^(٦) .

(١) السلمي: جوامع آداب الصوفية - تحقيق ايتان كولبرج - الجامعة العبرية - القدس - ١٩٧٦م ص ٤٣ .

(٢) السهروردي البغدادي: عوارف المعارف - دار الكتاب العربي بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٢م ص ٢٢٣ .

(٣) القشيري: الرسالة ج ١ ص ٤٢٠ .

(٤) المصدر السابق ج ١ ص ٤١٨ ، وحلية الأولياء ج ٢ ص ٢٦٥ - ٣٦٦ .

(٥) الشعراني (عبد الوهاب): تنبيه المغتربين - وبهامشه - كتاب الكشف والتبين للإمام الغزالي - دار احياء الكتب العربية - القاهرة - بدون تاريخ ص ٥٣ وانظر أيضاً للشعراني الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية - تحقيق وتقديم طه عبد الباقي سرور دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الثانية - ١٩٧٨ ج ١ ص ٥٦ .

(٦) بناني (أبو بكر): مدارج السلوك إلى مالك الملوك ص ١٤٩ والطبقة الدرقاوية وهي إحدى الطرق التي كانت منتشرة في الجزائر والشمال الإفريقي، وقد سبق التعريف بها في الفصل الأول من هذا البحث .

وإذا كان بعض الصوفية يستندون فى تجويع النفس إلى قوله تعالى: "ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع" (١)، فالآية فى الحقيقة تدليل على شئ فى غير موضعه، إذ الجوع هنا ليس جوعا اختياريا ولكنه جوع اضطرارى، وهو الذى يجئ ابتلاء من الله أحيانا لبعض عباده وقد كان جوع الصحابة من هذا القبيل ، فقد كانوا إذا أعطوا أكلوا وشكروا الله ، وإذا منعوا حمدوا وصبروا ، وبالتالي فمن دعا الناس إلى غير هذا الجوع ، فقد عصى الله — كما يقول المحاسبى — من الصوفية (ت ٢٤٥هـ) ، وهو الأمر الذى فعله خلق كثير على حد قوله (٢) .

وفى ضوء ما تقدم ، لا يحق للصوفية أن يكون كمال عبادتهم مبنيا على غير ما فرضه الله ، أو أحله لعباده وأمر به رسله أجمعين وكما دلت الآية السابقة على أن الرسل مأمورون بالأكل من الطيبات بالإضافة للعمل الصالح، فكذلك المؤمنون من عباد الله مأمورون بتحقيق ذلك أيضا لقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم" (٣) ، وقد نزلت الآية لأن بعض الصحابة قد حرم على نفسه بعض ما أحل الله لعباده فقد روى أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم وقال أنى إذا أكلت هذا اللحم انتشيت إلى النساء، وإنى حرمت على اللحم فنزلت الآية (٤) .

(١) سورة البقرة الآية ١٥٥ .

(٢) المحاسبى (الحارث): كتاب المكاسب — تحقيق عبد القادر عطا — عالم الكتب —

القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٢٦ .

(٣) سورة المائدة الآية ٨٧ .

(٤) الواحدى (أبو الحسن على بن أحمد): أسباب النزول مؤسسة الطبى للطباعة والنشر —

القاهرة — ١٩٦٨ ص ١٣٧ : ويروى الواحدى أن المفسرين قالوا : أن رسول الله

صلى الله عليه وسلم جلس يوما فذكر للناس وصف القيامة ، ولم يزد على التخويف ،

فرق الناس وبكوا ، فاجتمع عشرة من الصحابة فى بيت عثمان ابن مظعون وهم أبو

بكر الصديق وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وأبى ذر =

وامتدادا لغو بعض الصوفية فى العبادة، إلى حد حرمان النفس مما أحله الله، مضى بعضهم إلى حد أبعد من ذلك لما أعرضوا عن الزواج، طلبا للتفرغ للعبادة، وهو الأمر الذى أخذه ابن باديس على صوفية عصره من الطريقين، فقد رأى قوم من الزهاد والصوفية — كما يقول ابن باديس رجحان الانقطاع إلى العبادة والاشتغال بالسعى على الزواج، والذرية، فرد عليهم أئمة الدين^(١). وقد غلط الصوفية فيما ذهبوا إليه من حيث إن الزواج ضرورة من ضرورات الطبيعة البشرية، لأن الإنسان بطبعه مفطور دوما على حب البقاء. ولأجل ذلك فمما هو مظهر لبقائه أن يرى نفسه ممثلة فى غيره^(٢). وقد كان هذا هو مطلب الكمل من عباد الله وأنبيائه وأصفياؤه بدليل قوله تعالى: "والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين وأجعلنا للمتقين إماما"^(٣) وفى السنة ما يفيد ذلك لقوله عليه السلام: (يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم

=الغفارى وسالم مولى أبى حذيفة والمقداد بن الأسود وسلمان الفارسى ومعقل بن مضر، واتفقوا على أن يصوموا النهار ويقوموا الليل ولا يناموا على الفراش وألا يأكلوا اللحم ولا الودك ويترهبوا ويجبوا المذاكير، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا وكذا فقالوا: بلى يارسول الله وأردنا إلا الخير؟ فقال أنى لم أؤمر بذلك، أن لأنفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فأبى أقوم وأنام وأصوم وأفطر وأكل اللحم والدسم ومن رغب عن سنتى فليس منى، نفس المصدر السابق ص ١٣٧ — ١٣٨ وأيضا انظر أسباب النزول لجلال السيوطى — مكتبة نصير — القاهرة — ١٩٨٣ ص ١١١ — ١١٣ وانظر أيضا ما أورده ابن كثير فى تفسيره للآية السابقة، طبعة دار إحياء الكتب العربية المجلد الثانى ص ٨٨ .

(١) ابن باديس: المجلد الأول من آثاره ٤٩٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٩٣ .

(٣) سورة الفرقان الآية ٧٤ .

يستطع فعلية بالصوم ، فإنه له وجاء^(١) ، وبناء على ذلك ، ففكرة العزوبة عند بعض الصوفية إذا ليست ضرورة من ضرورات الكمال الروحي، علاوة على أنها كما يقول بعض المستشرقين أنفسهم ليست من عداد المثل العليا للزهد الإسلامى^(٢) .

وإذا كان ابن باديس قد أخذ على بعض اتباع الصوفية فى عصره دعوتهم إلى التجرد وحياة العزوبة بدعوى التفرد للعبادة الخالصة لله، فإن ذلك لم يكن أمرا ينفرد به صوفية عصره من الطرفين فى تاريخ صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين مصداقا لما رآه من صوفية عصره، بل إن هذه الدعوة للإحجام عن الزواج طلبا لكمال العبادة، كان مسلك بعض الزهاد الأوائل، والصوفية من جملة الزهاد وأن تفردوا عنهم بصفات وأحوال^(٣) . فقد قيل لبشر الحافى (ت ٢٢٧هـ) أن الناس يتكلمون فيك فقال : وما عسى ما يقولون، فقيل له أنك تارك السنة — يعنون النكاح، فقال لسائله أنى مشغول بالفرض عن السنة^(٤) . فالفرض الحقيقى عنده هو العبادة والقيام بها واتباع السنة، وبالتالي فقد فاتته فضل الاتباع للنبي فى سنته قولاً وفعلًا ولكنه وغيره من معاصريه يرون فى الزواج ركونا إلى الدنيا وعدم خلوص العبادة الكاملة لله لأن الرجل على مايقول بعضهم إذ طلب الحديث أو سافر فى طلب المعاش أو تزوج فقد ركن إلى الدنيا^(٥) .

(١) المنذرى (زكى الدين عبد العظيم): الترغيب والترهيب — مكتبة الدعوة الإسلامية القاهرة بدون تاريخ ج ٣ ص ٦٦ وانظر أيضا الأحاديث التى أوردها البخارى فى صحيحه — فى كتاب النكاح — المجلد الثالث ص ٢٧٧ وما بعدها .

(٢) جرونيباوم (جوستاف) : حضارة الإسلام — ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد مراجعة عبد الحميد العبادى — مكتبة مصر — القاهرة ١٩٥٦ ص ١٩١ .

(٣) ابن الجوزى: تلبيس إبليس: مكتبة النور الإسلامية — القاهرة بدون تاريخ ص ٦١ .

(٤) المكى (أبو طالب): قوت القلوب ج ٢ ص ٢٣٨ .

(٥) السهروردي البغدادي: عوارف المعارف ص ١٦٥ ، وأيضا تلبيس إبليس لابن

الجوزى ص ٢٩٥ .

وقد مضى بعضهم إلى أكثر من ذلك، فمالك بن دينار لم يستزوج بل حتى لو تزوج، فإن الرجل عنده لا يبلغ مرتبة الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة^(١). ويبدو أن الكثيرين منهم قد استقر في أذهان بعضهم أن الزواج عقبة كؤود في سبيل كمال العبادة، فقد روى السهروردي قول أحدهم لي نفس لو تمكنت من تطليقها، لطلقتها فكيف أضم إليهم أخرى^(٢) .

وبناء على ما سبق من أقوال الصوفية، كانت دعوة أغلبهم لحياة التجرد بل الإعراض عن الزواج والأولاد إن وجدا، فذلك في رأيهم أعون على العبادة والطاعة من ناحية، ولأن في الزواج انحطاطا عن العزيمة إلى الرخص ، وفي التقيد بالأزواج والأولاد التفات إلى الدنيا من ناحية أخرى^(٣). وبسبب هذا كله، كان الإحجام عن الزواج شيئا لازما من لوازم الطريق وسالكي المذهب عند القشيري^(٤)، ولكن هذا المسلك لم يكن صنيع كل الصوفية، إذ ليس كل الصوفية بطوائفهم يجمعون عليه، فقد أكد الهجویری على أن النكاح مباح للرجال والنساء بل وفريضة على من لا يستطيع التعفف عن الحرام وهو في الوقت نفسه سنة لمن يستطيع أن يتحمل أداء حق العيال . وبالتالي فقد ذهبت بعض طوائف منهم إلى أن الزواج واجب لدفع الشهوة، وذهبت طوائف أخرى إلى أنه لازم لإثبات النسل وليوجد الولد^(٥) وهو الأمر الذي حبذه الغزالي أيضا لما جعل من النكاح ضروريا لبقاء نوع الإنسان باتصال نسله ، فضلا عما فيه من اتباع السنة^(٦) .

(١) بدوى (الدكتور عبد الرحمن): تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى القرن

الثانى الهجرى - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٥ م ص ١٩٨ .

(٢) السهروردي (أبو النجيب): آداب السريدين - تحقيق قهيم شلتوت - دار الوطن

العربى للطباعة والنشر - القاهرة - بدون تاريخ - ص ١٤ .

(٣) السهروردي البغدادي: عوارف المعارف ص ١٦٥ .

(٤) القشيري : الرسالة ج ٢ ص ٧٥١ .

(٥) الهجویری: كشف المحجوب ج ٢ ص ٦٠٧ .

(٦) الغزالي : میزان العمل - مكتبة الجندی ١٩٧٥م ص ١٠٩ - ١١٠ .

ولأجل ذلك كله ، كان من الضروري أن ينبه ابن باديس على خطأ الصوفية فى إعراضهم عن الزواج بزعم كمال العبادة لله تعالى لأن فيه حفظا للنوع الإنسانى بتكثير سواد الأمة والمدافعين عن الملة والقائمين بمصالح الدين والدنيا ، ولا كذلك التجرد عن الزواج أو الدعوة للتبتل ففيه مخالفة للسنة وانقطاع للنسل وخراب لل عمران^(١) .

ولكن بعض الصوفية — الطريقين خاصة — فى عصر ابن باديس لم يلجأوا إلى مثل هذه الأمور البدعية فى العبادة، إلا لأنهم توهموا أن التوجه الحقيقى إلى الله لا يكون إلا بهجر الدنيا بكليتها ومن ثم كان فرارهم إلى الله بحسب ما زعموا. ولا كذلك الفرار الحقيقى إلى الله لأنه لا يكون فرارا مشروعا — كما يقول ابن باديس — بترك الدنيا والسعى والعمل وتعاطى الأسباب المشروعة — لتحصيل القوت، ورغد العيش، وتوسيع العمران وتشبيد المدينة^(٢). وبالتالي فقد غلطوا — الصوفية — فى فرارهم إلى الله بحسب ما سلكوا فى عبادتهم، إذ الفرار الحقيقى لا يكون إلا بعبادته تعالى وطاعته على نحو ما أمر، والإنتهاء عن نواهيه على نحو ما نهى، وبغير حاجة لهجران الدنيا ، وترك الأخذ بالأسباب والسنن الكونية .

وفى تاريخ حياة بعض الصوفية — فى غير عصر ابن باديس، ما ينهض فى رأينا دليلا على ما وقع فيه المعاصرون لابن باديس من الطريقة، فما الحاضر إلا امتداد للماضى ونحن إذ نقرر ذلك فلأن الصوفية الحقيقية هى التى يتعين علينا أن نستقيها من وسطية الإسلام فى أصوله وفروعه. فقد ركن كثير من الصوفية إلى القعود عن العمل والسعى والحركة فى طلب

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٩٥. وانظر لابن الجوزى تلييس إبليس

ص ٢٦٤ — ٢٩٥. وأيضا لابن تيمية شرح كلمات من فتوح الغيب ص ١٤٠ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٩٨ .

الرزق والمعاش بدعوى أن طلب المعاش يتنافى والتوكل على الله^(١)، ولهذا فالمريد لطريقتهم إذا اشتغل بالرخص والكسب فليس يجيئ منه شيء^(٢)، ومن الغريب أن يسجل الكلاباذى (ت ٣٨٠هـ) لهم اجماعهم على اباحة المكاسب من الحرف والتجارات وغير ذلك مما أباحته الشريعة^(٣)، ثم يجعل بعضهم من جملة أدايهم ترك الاهتمام بالرزق وقلة الاشتغال بطلبه وجمعه^(٤)، ولكن هذا كله، لا يمنعنا فى الوقت نفسه، من الاشارة بمسلك بعض الصوفية المحققين، الذين لم يفهموا من حياة التوجه إلى الله ما يحملهم على ترك الدنيا بكليتها، أو القعود عن العمل، أو ترك الأخذ بالأسباب، بدعوى التوكل، لأن التوكل الحقيقى على الله، لا يضر المرء معه سعيه للكسب، بل لا يقدح فى مقامه ولا ينقص من حاله على حد قول أبي طالب المكي^(٥). فضلا عن أن طلب المعاش، والسعى فى تحقيقه راحة للنفوس، لتسكن الى ما فى يدها فقط بدلا من أن تطمع إلى ما فى يد غيرها^(٦) ولهذا كان الجيلانى مؤسس الطريقة القادرية صوفيا سنيا بمعنى الكلمة، لما فهم التوكل بعيدا عن هذا الفهم الخاطئ الذى وقع فيه بعض الصوفية قبله، لأن الأصل فيه — التوكل — تفويض الأمور إلى الله عز وجل، وأما الحركة بالظاهر، التى هى الكسب فلا تتنافى عنده مع توكل القلب، ومن ثم فمن أنكر الكسب فقد أنكر السنة^(٧). بل

(١) الترمذى: بيان المكاسب — تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة — مكتبة المجلد العربى

— القاهرة — بدون تاريخ ص ١٨٣ .

(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٨٣ .

(٣) الكلاباذى (أبو بكر): التعرف لمذهب أهل التصوف — تحقيق محمود أمين النوادى —

مكتبة الكليات الأزهرية — القاهرة الطبعة الثانية ص ١٠٢ إلى ١٠٣ — ١٩٨٠ م .

(٤) السهروردى (أبو النجيب): آداب المريدين ص ٩٤ .

(٥) المكي (أبو طالب): قوت القلوب ج ٢ ص ١٥ .

(٦) الترمذى: بيان المكاسب ص ١٥٢ .

(٧) الجيلانى (عبد القادر): الغنية لطالبى طريق الحق ج ٢ ص ١٩٢ .

إن عطاء الله السكندري بوصفه صوفيا شاذليا (*) ، لم يفهم التوكل بعيدا عما فهمه الجيلاني من قبله لا ينافي التوكل على الله في أمر الرزق ووجود السبب، ووجوب الأخذ به بطبيعة الحال . وسنده في هذا قوله صلى الله عليه وسلم لو توكلتم على الله تعالى حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماسا ، وتروح بطانا ، ففيه كما يقول ابن عطاء الله السكندري مايدل على الأمر بالتوكل على الله ولكن لا على نفى الأسباب بل على إثباتها لقوله تغدو خماسا وتروح بطانا (١) .

فكل هؤلاء الصوفية المحققين مجمعون على أن مقام التوكل لا يتعارض مع الأخذ بالأسباب، أو السعى في أمر المعاش، أو الحركة في طلب الأرزاق . وليس في هذا كله، ما ينقص من كمال العبادة الحقيقية لله وهو الأمر الذي يوافق فيه ابن باديس ابن القيم (ت ٧٥١هـ) لأن حقيقة التوكل عنده، لا تكون إلا بالقيام بالسبب ومن عطل السبب، وزعم أنه متوكل فهو مغرور مخدوع، وشأنه كمن عطل النكاح وتوكل في حصول الولد، وعطل الحرث والبذر، وتوكل في حصول الزرع (٢) . وبالتالي فالتوكل عنده اعتماد القلب على الله وحده، ومن ثم فلا يضر صاحبه مباشرة الأسباب (٣) .

(*) انظر الدكتور أبو الوفا التفتازاني ابن عطاء الله السكندري وتصوفه وابن عطاء الله هو أول واضع لمذهب إسقاط التدبير في صورته الكاملة في التصوف الإسلامي وجميع مراحل الطريق الصوفي تمتد عند بداية من المجاهدات ونهاية بالمعرفة وشهود الأودية تدور كلها مع هذا المبدأ إسقاط التدبير — انظر خاصة من ١٢١ — ١٢٣ من المرجع السابق .

(١) ابن عطاء الله السكندري: التنوير في إسقاط التدبير — تحقيق موسى محمد علي، عبد العال أحمد العرابي دار التراث العربي للطباعة والنشر — القاهرة — ١٩٧٣ م ص ٢٦٠ .

(٢) الجوزية (ابن قيم): كتاب الروح — مكتبة النور الإسلامية — القاهرة — الطبعة الأولى — ١٩٨٢ م ص ٣٢٤ .

(٣) الجوزية (ابن قيم): كتاب الفوائد — المكتبة القيمة القاهرة — الطبعة الأولى — ١٤٤٠هـ ص ٨٦ .

ومفهوم الحياة الروحية بهذا الشكل، هو الذى يتفق ووسطية الإسلام بوصفه ديناً جامعاً للحياتين الدنيوية والأخروية، وأن الأخذ بأسباب الحياة الأولى بكليتها، لا يمتنع معه حظ صاحبها من الحياة الأخروية بحسب ما وعد الله تعالى عباده المؤمنين ورسله الكاملين ، وإذا لم تكن الحياة الروحية على هذا النحو بالذات، وكانت عند البعض من الصوفية قعوداً عن العمل وانسحاباً من الدنيا، وانصرافاً عن الأخذ بالأسباب والسنن الكونية ، بدعى التوكل على الله ، من غير أن يعلموا شيئاً تاركين كل ذلك لمشئته الله^(١)، ففى ذلك كله إساءة ومجافاة لعقيدة الإسلام، وهو الأمر الذى وقع فيه فعلاً بعض الصوفية فى عصر ابن باديس ، فحاول أن يصحح هذا المفهوم الخاطئ لحقيقة الفرار إلى الله ، أو حقيقة التوكل عليه ولذلك لم تنفصل الحياة الروحية عنده عن الأخذ بالأسباب وبالتالي كان الفرار إلى الله ، هو عين الثقة تماماً فى الله فليس التوكل إذا شيئاً آخر غير الثقة بالله ، مع استعمال العلل الطبيعية من أجل تحقيق غايتنا المرسومة ، واختيار الوسائل التى تبلغ بنا تحقيقها^(٢) . وبهذا يتسق مفهوم التوكل مع وسطية الإسلام فيكون حركة وسكوناً فى وقت واحد ، حركة فى السعى نحو الأخذ بالأسباب وسكوناً وثقة فى القلب بالله وحده^(٣) .

ثالثاً : نقد طريقة الذكر ومجالسة عند الصوفية:

بيد أن مسلك صوفية الطريقة فى عصر ابن باديس ، لم يتوقف عند المظاهر السابقة، من تجويع للبدن ، وعزوف عن الزواج، واعراض عن

(١) متيز (آدم): الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى — ترجمة وتعليق الدكتور

محمد عبد الهادى أبو ريده — طبعة بيروت — ١٩٧٦ ص ٤٣ .

(٢) أمين (الدكتور عثمان): محمد عبده رائد الفكر المصرى ، ص ١٢٦ ، الإمام محمد

عبده على تصحيحه فى أذهان المسلمين ص ١٢٦ — ١٢٨ .

(٣) إبراهيم (الدكتور عبد الحميد): الوسطية العربية — مذهب وتطبيق — دار المعارف

— القاهرة — ١٩٧٩م ص ١١٩ — ٢٢٠ وأيضاً ص ١٢٨ .

السعى والعمل طلبا للرزق ، وإنما تعدى إلى ما هو أكثر من ذلك ، فانقطعوا إلى الخلوات ، وآثروا مجالس السماع فى حلقات الذكر ، يرددون فيها أذكارا وأواردا من صنعهم ، وكل هذه الأحزاب والأوراد عندهم مما لم يثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم إلا قليلا^(١) . ولا يعيب ابن باديس على الصوفية اشتغالهم بالذكر، بما هو ذكر، إذ العبد مأمور بذكر الله ، ولكنه يعيب عليهم اشتغالهم بالذكر بصيغ من صنعهم ، مما يخالف الأذكار الشرعية ، وهى عنده تستقى من القرآن أولا ، فقد احتوى على أفضل الأذكار ، فوق أنه هو الذكر الحقيقى نفسه يضاف إلى هذا ماورد عن النبى صلى الله عليه وسلم من الأذكار مما ينبغى أن تكون أذكارا للأخذين بسنته قولاً وعملاً^(٢) .

ولكن هذا لم يكن صنيع الطريقة لأن جماعة الطريقة — كما يقول ابن باديس — تتلوا أحزابا بها من الخلط مالا يخفى، مما يكون فى غالب الأحيان، وفى كثير من الجمل، موجبا للتوبة، مما تتضمنه من الكفر غير المقصود، مع كونه فى اعتقادهم يستحق عليه (صاحبه) أجزل المثوبات^(٣) . ويأخذ

(١) ابن باديس: المجلد الثانى من آثاره ص ٣٨١ — الحزب هو مجموعة من الأذكار والأدعية وضعها الشيخ لاتباعه للذكر واستغفار الله والتوبة والانابة والتشاء عليه وشكره وحمده والفرق بين الحزب والورد هو أن الورد يقرأ فى أوقات منتظمة ، فيقال أوراد النهار وأوراد الليل ، وأما الحزب فليس لقراءته وقت مخصص — انظر الطرق الصوفية مصر — للدكتور عامر النجار ، مكتبة الانجلو المصرية — القاهرة — ١٩٧٨ ص ٨١ وأيضا انظر ما أورده، والورد كما يقول أبو طالب المكي اسم لوقت من ليل أو نهار يرد على العبد مكررا فيقطع فى قربة إلى الله ويورد فيه محبوبا يرد عليه فى الآخر ، والقربة اسم لأحد معنيين أمر فرض عليه ، أو فضل ندب اليه، فإذا فعل ذلك فى وقت من ليل أو نهار دوام عليه ، فهو ورد قدمه يرد عليه إذا قدم — انظر قوت القلوب ج ١ ص ٨١ .

(٢) سنقف على مفهوم الذكر وأقسامه العلمية والعملية عند ابن باديس فى الفصل الرابع الذى خصصاه للحديث عن التصوف المشروع والحياة الروحية عنده

(٣) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٩٦ .

ابن باديس على الصوفية انشغالهم الكلى بالذكر اللسانى فيأتون منه بالآلاف، فيما يرددونه منه بأصواتهم ، وفاتهم جانب التفكير الذى هو أعظم أذكار القلب جميعها، وما الذكر اللسانى إلا إحدى وسائله ومن ثم تشغلهم الوسيلة عن المقصود ، وليس ذلك هو ما كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم فلقد كان دائم الفكر^(١) . فضلاً عن هذا كله فإن الاستغراق فى مجالس الذكر ، بشكلها الذى يؤديه أصحابها من الطرقية ، قد يقطعهم عن مجالس العلم ، فيفوتهم بذلك ما ينبغى تعلمه من فروض الأعيان^(٢) .

ولم يفت ابن باديس فى معرض نقده للذكر ومجالسه عند الطرقيين فى عصره أن يستنكر مسلكهم فى الاتيان به بأصوات عالية، وبصورة لا تليق كما يصف ابن باديس مجالسهم — ولتشاهد أكبر مهزلة يبرأ منها الإسلام صباح وعويل من الدار، وأذان وتكبير، وصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم، وسورة البقرة ويس وتبارك، وجمهرة وتخريج وأحزاب قادريّة ومذائح، عيساوية وطيبية، وشاذلية وتيجانية^(٣) . ولم يتوقف شكل الذكر عند الطرقيين عند هذا الحد وإنما ارتبطت الأذكار عندهم بحالات من الوجد العنيف فكانت صياحاً وعويلاً على نحو ما وصفها ابن باديس . وازداد الأمر بلاءً لما اقترن الذكر عند بعضهم بالرقص والزممر وكلها — كما يقول — اختراعات فاسدة فى نفسها ، لأنها ليست من سعى الآخرة الذى كان يسعاه محمد صلى الله عليه وسلم^(٤) . والسبب فى هذا كله ، أن أحزابهم وأورادهم وبما اقترن بها من هذه الأمور البدعية كالرقص والزممر والصياح والعول ، إنما هى من صنعهم وصنع شيوخهم المتأخرين وليست مما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم^(٥) .

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ١٣٧ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٩٧ .

(٤) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٢٠١ .

(٥) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ث ٣٨١ .

ولم يكن ابن باديس بدعا فيما أخذه على صوفية عصره فى مجالس أذكارهم من بدع مستشعة كالرقص والزمير المصاحبين لأذكارهم فقد سبوا فى ذلك الإمام محمد عبده فيما أخذه على الطريقين فى وطنه . فمن شأن بعض طرق المغاربة فى عصره — كما يحكى عند تلميذه رشيد رضا — أنهم كانوا يجتمعون للذكر، ويتخذون الطبول آلة لهم وبعضها كان شكله مستطيلا والبعض الآخر كان شكله دائريا وكلها كانت تصدر أصواتا عالية، أشبه بصوت المدفع، بشكل يصم الأذان فإذا ما قاموا للذكر ارتفعت أصواتهم مع أصوات الطبول، واتوا بألفاظ لا مدلول لها . وكان من عاداتهم — كما يقول الإمام محمد عبده — الإتيان بمثل هذه العادة فى مسجد الإمام الحسين، وفى مولده (١) .

وقد أخذ بعض المصلحين المعاصرين على اتباع الطرق الصوفية شيئا من هذا أيضا فذهب أبو المظفر الطرازى إلى أن أدعياء التصوف قد أفسدوا جوهره الأصيل، بما ابتدعوه من بدع لا صلة لها بالتصوف كالرقص واستعمال الدف، وملابس خاصة فى حلقات ذكر الله فاقترفوا بصنيعهم هذا جنایات نسبوها إلى الصوفية، ولكن الصوفية منهم براء على حد قوله (٢) . وهذا الأمر بعينه قد وقف عليه بعض الباحثين المعاصرين فى دراسته للطرق الصوفية فى مصر ، وهالة ما وقع عليه بصره وسمعه فى حلقات أذكارهم فقال: (. . . وهكذا أصبحت طريقة ذكر الله تعالى انشادا على إيقاعات والحان يهتز ويتميل على دقتها الاتباع والأدعياء، مما أساء للطرق الصوفية اساءة بالغة وأصبحت طريقة ذكر الصوفية ثغرة ينفذ منها أعداد

(١) رضا (رشيد): تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده طبعة القاهرة ١٩٣١ م ج ٢ ص

١٣٤ — ١٣٥ .

(٢) الطرازى (أبو المظفر): الأخلاق فى الإسلام — الهيئة المصرية العامة للكتاب —

القاهرة — ١٩٨٦ م ص ١٣٥ وأيضا ص ١٤١ .

التصوف ٥٠) (١) وإن كان فى لائحة الطرق الصوفية فعلا ما يمنع كل هذه المظاهر التى تشوه صورة التصوف (٢) ٥٠

فإذا مضينا إلى تاريخ التصوف ذاته، وبالتحديد إلى تاريخ كبار شيوخ الطرق الصوفية ، وجدنا أن الحاصل من اتباعهم لا يوجد له ذكر فى أقوالهم ولذلك كانت هذه الممارسات الخاطئة لمريديهم من ميل للرقص والزمر والصياح فى مجالس اذكارهم عيبا خطيرا أخذته الفقهاء من الحنابلة بصفة خاصة على المنتسبين للتصوف، ولم يفرقوا بين المحققين من الشيوخ والمدعين من الأتباع، فقد كان التصوف طريقة ابتدأها كما يقول ابن الجوزى (ت ٥٩٧هـ) الزهد الكلى، ثم ترخص المنتسبون إليها بالسمع والرقص (٣). ولما سئل ابن قدامة الفقيه الحنبلى (ت ٦٢٠هـ) عن حكم الدين فىمن يتواجد ويرقص فى حاله ومحبه الله تعالى، كان جوابه أن فاعل هذا مخطئ، ساقط المروءة والمداوم على هذا الفعل مردود الشهادة فى الشرع غير مقبول القول، وأما ما يدعيه بأن ذلك بفعل محبه الله تعالى فيمكن

(٢) النجار (الدكتور عامر): انظر: الطرق الصوفية فى مصر ٥٥ وأيضاً ص ٦٥ .
(٣) انظر الباب الخامس من لائحة الطرق الصوفية - (فى أمور عمومية) - المادة الثانية فقد جاء فيها ما يحرم مثل هذه الأمور بحيث يبعد عن الطرق الصوفية كل من اتصف بأعمال مناقضة للأعمال والآداب الشرعية - كضرب الجسم بالسلاح أو أكل الحشرات والهوام أو دوس الأثام بالاثام ونحوها والذكر بهيئة الرقص والتخبط وعدم استكمال الحروف فيه وانشاد الأغاني المخلة بالآداب - وإقامة الزوار فى الأضرحة ونحو ذلك - وقد نصت المادة الثالثة من نفس الباب على هيئة الذكر الصوفى فقررت أن يكون الذكر الصوفى عبارة عن ذكر الله وتمجيده صريحا قياما أو قعودا مع الخشوع والوقار وبحضور أحد الخلفاء المجازين من شيوخهم - انظر ص ٣٢٣ ضمن الملاحق التى أوردنا الدكتور فاروق مصطفى فى كتابه: الموالد دراسة العادات والتقاليد الشعبية فى مصر .

(٣) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٦١ .

غير مقبول القول، وأما ما يدعيه بأن ذلك بفعل محبته لله تعالى فيمكن أن يكون محبا لله مطيعا له في غير هذا^(١) .

وقد ذهب السكسكى الفقيه الحنبلى (ت ٦٨٣ هـ) الى أبعد مما ذهب إليه ابن قدامة ، لما أخرج الصوفية من دائرة أهل السنة والجماعة ، لأن فى اقوال بعضهم مايؤذن بالحلول ومسلك الباطنية من ناحية . ولأنهم من ناحية أخرى قد خرجوا عن أحكام الشرع بما يفعلون فى أذكارهم من الرقص والتصفيق وغير ذلك ، وبزعم أن ذلك عبادة وقربة إلى الله^(٢) .

وواقع الأمر أن الصوفية الأوائل أيضا قد استكروا ذلك تماما فقد جعله الطوسى - الرقص - من زلات الصوفية ومن أغاليط أفعالهم^(٣) . وزاد الهجویری على ما قاله سابقة بأنه ليس له أصل فى الشريعة والحقيقة من حيث أنه باتفاق جميع العقلاء كما يقول الهجویری لهو حين يكون جذا، ولغو حين يكون هزلا ولهذا لم يمدحه أحد من المشايخ ولم يغل فيه أحد على حد قوله^(٤) . ولكن الهجویری جعل للقلوب رقصها حين تصدق فى سماعها، وفى هذه الحالة فما يظهر منها لايمثل فى نظره رقصا، لأنه بغير تمايل ولا ديبب قدم، بل هو صهر للروح على حد قوله^(٥) . ولكن الجيلانى - بوصفه صوفيا سنيا - لم ير الأمر كذلك، إذ السماع والرقص عنده من الأمور

(١) ابن قدامة : ذم ما عليه مدعو التصوف والغناء - ضمن مجموعة رسائل أخرى لغير

المؤلف - طبعة المطبعة السلفية - القاهرة ١٢٩٦ هـ - ص ٥٦ .

(٢) السكسكى (عباس بن منصور) البرهان فى معرفة عقائد الأديان - تحقيق خليل

احمد ابراهيم الحاج دار التراث العربى - القاهرة - ١٩٨٠م ص ٦٦ وما قبلها .

(٣) الطوسى (السراج) : اللمع ص ٥٣٠ .

(٤) الهجویری : كشف المحجوب ج ٢ ص ٦٤٣-٦٦٤ .

(٥) المصدر السابق ج ٢ ص ٦٦٥ .

التي لا ينبغي أن يقف عندها كثيرا مريد طريقته ^(١)، من حيث إن السماع الحقيقي عنده هو كلام الله ولو صدق المريدون في سماعهم لما انزعجت قلوبهم وجوارحهم بغيره وكذلك الشأن في الحديث، ولكنهم تركوا كل هذا ووقفوا - كما يقول الجيلاني - مع القوال والأشعار التي تثير الطبيعة وتهيج نائفة العشاق ^(٢) ولم يختلف الشاذلي عن الجيلاني في هذا الصدد . فقد استنكر السماع لغير كلام الله، والإنصراف إلى غيره ^(٣). وعلى أية حال، فقد بات واضحا أن ما وقع فيه بعض أدعياء التصوف، وأتباع بعض الطرق الصوفية من أمور بدعية في مجالس أذكارهم، كالرقص والزمزوم وما أشبه ذلك، لم يكن له سنده في أصول الطرق الصوفية لدى مؤسسيها من الصوفية كالجيلاني والشاذلي . ولكن هذا لم يمنع ابن باديس من أن يتصدى وهو على حق فيما فعل لكل هذه الأمور - من البدع العملية عندهم . وإن كان الأخطر منها هو البدع الاعتقادية فهذه بالذات قد التصقت فسى أذهان الطريقين بمفهومهم عن الولاية ولذلك ننقل إليهما، لنرى موقف ابن باديس منها، في ضوء ما وقع من الطريقين في عصره .

(١) الجيلاني (عبد القادر) : الغنية لطالبي طريق الحق ج ٢ ص ١٦٧ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ ص ١٨٠ .

(٣) ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن ص ٢٤٦ . وإن كان هذا لا يمنع بطبيعة الحال من أن بعض الطرق الصوفية كالطريقة المولوية التي تنسب إلى جلال الدين الرومي الصوفي الفارسي (ت ٦٧٢ هـ) تفصح المجال لظاهرة الإنشاد والرقص في أذكارها ، انظر :

John (B.N) : Man's Religious New York, 1963; p.757.

وانظر بخصوص هذه الطريقة الدكتور ابو الوفا التفنازاني - مدخل إلى التصوف ، الإسلامى ص ٢٧٤ . وأيضا انظر للدكتور محمد مصطفى حلمي - الحياة الروحية في الإسلام - القاهرة - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٤ م ص ١٩٣ حيث ذكر أن اتباع الطريقة المولوية من الدراويش هم أوسع الصوفية أفقا وارقاهم عقلا وأكثرهم تسامحا . وانظر أيضا لشاخيت - تراث الإسلام ص ١١٨ - ١٢٠ .

رابعاً : نقد مظاهر الغلو فى الولاية عند الصوفية :

ومن المهم أن نوضح منذ البداية، أن نقد ابن باديس لصوفية عصره فى مسألة الولاية لاينصب على الولاية ذاتها، كمرتبة من مراتب الترقى الروحى - فذلك ثابت بالنصوص القرآنية والحديثية. ولكن نقده يتوجه فى أغلبه حول المظاهر التى أضفوها على فكرة الولاية أو بالأحرى جعلوها من لوازم أوليائهم . فإن كثيراً من الصالحين رحمهم الله - كما يقول ابن باديس - قد شيدت عليهم القباب ، ونذرت لهم النذور، وقصدوا لقضاء الحوائج، ودعوا فى المهمات، وكان ذلك مما أحدثه المحدثون بعدهم ...^(١). ومعنى هذا أن ماحصل من مظاهر بدعية، هى فى رأى ابن باديس من جانب الأتباع لا الأولياء . ولهذا فقلما يكون هناك وليا صالحا أو فقيها فاضلا، إلا وهو محاط بالخرافات على حد قوله^(٢) . ومما له دلالة فى قول ابن باديس، هو أن هذه المظاهر البدعية التى اقترفها أتباع الأولياء من طرقية عصره، هى من وضعهم لا من وضع شيوخهم . الأمر الذى يعنى أن ابن باديس لا يهاجم الأولياء فى ذواتهم وإنما يهاجم الأدعياء فى مسلكهم حيال أوليائهم . فاللوم اذا يقع على الأتباع لا على الشيوخ من الأولياء الصالحين، فهم براء من إثم ذلك كله، وإنما يكون إثمهم على فاعليه على حد قوله^(٣) .

والواقع أن انتشار الطرقيين فى الشمال الأفريقى بصفة عامة وفى الجزائر موطن ابن باديس بصفة خاصة، قد وجد أرضا خصبة لذيوع اعتقاداتهم الخاطئة فى حق أوليائهم. وربما ضاعف من هذا الأمر غياب التعليم الدينى الذى يوضح حقيقة دين الإسلام، ويبلور أصوله فى صفاتها ونقائنها^(٤). ويصور ابن باديس حال وطنه الجزائر وحال غيرها من بلاد

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٩٣.

(٢) المصدر السابق : ص ٣٢٨ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢٩٣.

(٤) انظر الفصل الأول من هذا البحث .

المسلمين بما وقع في أذهانهم من مظاهر بدعية في حق أوليائهم فيقول (...فانظر إلى حالتنا معشر المسلمين الجزائريين وغير الجزائريين تجد السواد عظم من عامتنا ، غارقا في هذا الضلال وتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات يسألونهم حوائجهم من دفع الضر ، وجلب النفع وتيسير الرزق وإعطاء النسل وإنزال الغيث ، وغير ذلك مما يسألون)^(١).

وخطورة مثل هذه الإعتقادات الراسخة في عقول الأتباع من الطرقيين، أنها لم تقتصر عليهم فقط، وإنما سرت إلى عقول غيرهم من العوام، فكانت بلاء على العامة وأشباههم . وكلها إنما رسخت في عقول الجميع لأنها (...البت على الجزم -بأنه الولي-ممن أكرمه الله، وأنه من أهل الجنة)^(٢).

وليست هذه المسألة بالشئ الهين، فقد ارتبطت فكرة الولاية كمرتبة روحية رفيعة بكثير من المظاهر التي أخرجتها عن حدودها المرسومة في القرآن بوصفه كتاب المسلمين ، ومن المؤسف أن سجلها البعض من المستشرقين ، كما فعل بطروشوفسكى على أنها إحدى الظواهر التي تميز الإسلام كدين ، وأن شيوع تقديس الأولياء وزيارتهم في مقابرهم وتقديس مزاراتهم ، من الأمور التي يشترك فيها المسلمون جميعا ، سواء أكانوا من أهل السنة أو الشيعة^(٣)، ولكن الباحث لأمانته العلمية سرعان ما اعترف بأن شيئا من هذا كله لم ينص عليه في آيات القرآن نفسه^(٤) .

ولعل ماسبق أن قرره بطروشوفسكى وماوقف عليه ابن باديس في وطنه من مظاهر تقديس غير عادى للأولياء في حياتهم وبعد مماتهم هو الذى

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٩٠ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٥٨ .

(٣) بطروشوفسكى : الإسلام فى إيران - قدم له وترجمه وعلق عليه الدكتور السباعى محمد السباعى - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٨٢ ص ١٧٧ .

(٤) المرجع السابق نفس الصفحة - وانظر أيضا ص ١٨٠ - ١٨٢ .

جعله معنيا بتوضيح حقيقة هذه المظاهر كلها. وخاصة أن الدين الإسلامي إنما ينبغي أن يؤخذ عنده عقيدة وسلوكا من القرآن والسنة. فهما الميزان العدل للحكم في هذه المسائل كلها، من أجل الحفاظ على صفاء عقيدة الإسلام من ناحية، وسلامة عقول المسلمين لينصرفوا إلى العمل والأخذ بأسباب الترقى في الحياة من ناحية أخرى.

فمن هذه المظاهر التي أخذها ابن باديس على الطرفين في عصره توجههم بدعائهم لأوليائهم سواء في حياتهم أو بعد مماتهم فقد كان ما يتردد في أديعتهم أو يسمع من دعائهم هو قولهم بربى والناس الملاح، وهذا من دعاء غير الله ... ^(١). وقد ذاعت هذه الأدعية على ألسنة السواد الأعظم من الجزائريين كما ذاعت كلمات أخرى مثل بربى والصالحين، وكلها من كلمات الشرك . ومما ضاعف من خطورة هذه الظاهرة أنها صارت مألوفة ومتداولة بين الجميع حتى لقد شب على هذه الكلمات ونحوها الصغير والكبير، وبصورة استحال معها النهى والتغيير ^(٢) .

وكان لزاما على ابن باديس أن يبين حقيقة هذه المسألة ولذلك فقد بدأ بتعريف الدعاء وهو عنده النداء لطلب شيء من المدعو وهو ضرب من العبادة أو هو مع العبادة ^(٣) . وينبئ على ذلك أن من حق الله تعالى على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا ولا يدعون معه أحدا فمن دعا مع الله غيره فقط أبطل بالتالى حق الله، وبالتالى فقد هدم عبادته لله على نحو ما أمره أن يعبد ^(٤). وعلى ذلك فمن دعا غير الله فقد عبده . ولا يغير من الأمر أن هذا الداعي لا يسمى دعاءه لغير الله عبادة، فالحقيقة لا ترتفع بعدم

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٧٢ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى ص ٢٨٧ .

(٤) ابن باديس : المجلد الأول ص ٤٦٩ .

التسمية لها باسمها - كما يقول ابن باديس وتسميته لها بغير اسمها، والعبرة بتسمية الشرع (١).

وتلمح تطابقا بين ابن باديس والإمام الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) فالدعاء عند الأخير هو في أصله طلب لحصول الخير أو لدفع الضرر ولا فرق بين أن يكون المدعو من دون الله حجرا أو شجرة أو ملكا أو شيطانا، كما يفعل الجاهلون، وبين أن يكون إنسانا من الأحياء أو الأموات، كما يفعل الكثير من المسلمين. وعلة ذلك عند الشوكاني أن الشرك ليس مجرد إطلاق بعض الأسماء على المسميات، وإنما هو أن يفعل المرء شيئا يختص به الله وحده (٢). فالدعاء لغير الله إذا شرك عند الشوكاني وابن باديس ولهذا فقد ألح الأخير على أن من دعا مخلوقا مع الخالق، فقد أشرك. وبالتالي فقد راح يحذر كل مسلم في وطنه ألا يتعلق بمثل أدعية الطرقيين وأن يدعو الله وحده، ولا يدع معه أحدا (٣) وابن باديس في نفيه الدعاء لغير الله، إنما ينطلق من عقيدة التوحيد الخالص الذي هو أصل الإسلام الأصيل، ومن حيث حرصه أيضا على أن يحققها المسلم اعتقادا وعملا، فلا انفصام بين الاعتقاد والعمل أو السلوك في دين الإسلام.

ولهذا كان ولا بد أن يحرص ابن باديس على أن يخلص قلوب وعقول المسلمين في وطنه و غير وطنه. من التعلق بغير الله، لأن غير الله لا يملك لهم في حقيقة الأمر نفعا ولا ضرا. وفي القرآن تصديق لذلك لقوله تعالى:

(١) ابن باديس : المجلد الأول ص ٤٧٠ .

(٢) الشوكاني : الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد - ضمن مجموعة الرسائل السلفية خاصة بالشوكاني - مكتبة ابن تيميه - القاهرة - طبعة مصبورة ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م ص ١٨ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٩٩ وأيضا المجلد الأول من آثاره ص ٤٧٢ .

"والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون (١) أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون " (٢) وقوله تعالى: "قل ادعو الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا " (٣). ولكن ابن باديس لم يمنع في الوقت نفسه أن يطلب المرء من ولى صالح أن يدعو له، شريطة أن يكون ذلك في حياة الشيخ، وأن يكون ما يطلبه الداعي منه، مما يدخل تحت مشيئته. وليس في هذا تناقضا من ابن باديس لأن الولى الصالح إذا دعا لمن طلب منه الدعاء فإنما يدعو الله من واقع أعماله الصالحة. ويدعوه أيضا من واقع طاعته هو وإخلاصه في عبادته (٤) وفي السنة ما يؤيد ذلك (٥).

والحق أن كبار الأولياء أو المحققين من الصوفية كالإمام الرفاعى والإمام الجيلانى يؤكدان مثل هذه الأمور، بل ويمنعان أيضا أتباعهم من أن يتوجهوا بدعائهم لغير الله، بل إن الإمام الرفاعى (ت ٥٧٨ هـ) نفسه يقول لواحد من مربيه (أيش أنا حتى أدعو لك مامثلى إلا كمثل ناموسة على الحائط، لا قدر لها، حشرت مع فرعون وهامان وقارون (٦).

(١) سورة النحل الآية ٢٠ .

(٢) سورة النحل الآية ٢١ .

(٣) سورة الإسراء الآية ٥٦ .

(٤) ابن باديس : المجلد الثانى ص ٢٤٥ .

(٥) روى عن أبى الدرداء أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : مامن عبد مسلم يدعو لأخيه بظهر الغيب إلا قال الملك ذلك بمثل - انظر باب فضل الدعاء للمسلمين بظهر الغيب - صحيح مسلم - المجلد الثانى ص ٤٨٥ - ٤٨٩ .

(٦) الرفاعى : البرهان المؤيد تحقيق صلاح عزام - دار الشعب القاهرة - ١٩٧١م ص ٤٦ - ٤٧ وأيضا ص ٧٢ ، والإمام الرفاعى هو أبو العباس أحمد بن الحسن على الرفاعى نسبه وأصله من المغرب وسكن البطائح بقرية يقال لها أم عبيد فتوح العين وأما الرفاعة فنسبة الى رفاعه رجل من المغرب والبطائح قرى مجتمعة فى وسط الماء بين أواسط البصرة بمشهوره بالعراق. انظر طبقات الأولياء لابن الملقن ص ٩٣ - ١٠١ .

ولكن الطريقين زادوا أموراً أخرى، فاعتقدوا اعتقاداً جازماً قدرة أوليائهم على الشفاعة لهم عند الله، ومن ثم توسلوا لهم بهم في حال حياتهم وبعد مماتهم . وهو الأمر الذى بالغ فيه بعضهم فكانوا يزعمون .. أن فلاناً مات في رتبة كذا، وحصل عند الله على منزلة كذا ثم زادوا على هذا، فيزعمون أن فلاناً يشفع لأتباعه ويعديهم على الصراط أو يجعله في بطن أمه ويبر به، وأنه يحضر لهم عند الموت، ويحضر لهم عند السؤال، ويكون معهم يوم القيامة .. (١) . ولم يسق ابن باديس هذه الإعتقادات الغالية في حق الأولياء من جانب أتباعهم جزافاً، لولا أن ما شاهدته قد هاله إلى هذا الحد. بلى إن الحاصل فعلاً أن بعض شيوخ الطرق الصوفية قد قال بمثل هذه الأمور المخالفة للعقيدة. فقد سجل شيخ الطريقة التيجانية أنه رأى النبي يقظة لامناً، وأنه قال له (.. كل من أحسن عليك بخدمة أو غيرها وكل من أطعمك، يدخلون الجنة بلا حساب ولا عقاب فسألته لكل من أحبتي، ولكل من أحسن لى بشئ، ومن أطعمنى طعامه كلهم يدخلون الجنة بغير حساب ولا عقاب. وسألته لكل من أخذ عني ذكراً، أن يغفر لهم ذنوبهم ماتقدم منها وما تأخر، وأن يرفع الله عنهم محاسبتة على كل شئ، وأن يكونوا آمنين من عذاب الله من الموت إلى دخول الجنة، فقال صلى الله عليه وسلم - بحسب ما نقول - ضمنت لهم هذا ضماناً لا تتقطع حتى تجاورنى أنت وهم فى عليين (٢).

قد نقلت هذا النص على طوله، لأبين من خلاله ما وقع فيه بعض شيوخ الطرق فى عصر ابن باديس من أمور بدعية فى الاعتقاد من شأنها أن تسكن فى عقول وقلوب المريدين، فتفسد عليهم عقيدتهم، وهو الأمر الذى كلن

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من اثاره ص ٢٥٨ .

(٢) على بن حرازم : جواهر المعانى فى فيض التيجانى ج ١ ص ٩٧ نقلاً عن عبدالرحمن الوكيل فى كتابه هذه هى الصوفية ص ١٢١ - ١٢٢ .

لابد لابن باديس أن يتصدى له ويصححه حرصا منه على سلامة العقيدة وحفظا للعمل بمقتضى أصولها فقد رأى فى كل هذه الأمور مبالغة لبعض الشيوخ فى مكانتهم، وتركيتهم لأنفسهم بغير ما هو حق لها على الله، إذ كيف يضمن هذا الشيخ أو غيره من الأولياء أن يعدى أتباعه على الصراط المستقيم بغير أعمالهم الصالحة وكيف يضمن شيخ التيجانية لأتباعه ألا يحاسبهم الله على ما اقترفوه من ذنوب، وكيف يضمن لهم الجنة بعد ذلك، وعلى أى شئ يكون الضمان؟؟ فهذا الصوفى وأمثاله ... لا يجوز له أن يضمن على خالقه . ومن أذنه شيئا، وإذا كانت الشفاعة - كما يقول ابن باديس - والتي هى طلب منه، لا تكون إلا بإذنه، فكيف الضمان الذى هو الزام على القطع ... (١) .

ويستشهد ابن باديس على ما يقول بما ورد فى السنة، فقد روى مسلم فى صحيحه أن ربيعة بن كعب الأسلمى قال كنت أبيت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتيت به بوضوءه، فقال لى سل ؟ فقلت أسألك مرافقتك فى الجنة، فقال لو غير ذلك ؟ قلت هو ذلك فقال فأعنى على نفسك بكثرة السجود . ويعلق ابن باديس على هذا الحديث بقوله (لما سأل هذا الصحابى وعده بالدعاء، وأرشده إلى العمل الصالح، وهو كثرة السجود، ولم يقل له النبى صلى الله عليه وسلم أنى ضامن لك ذلك، ولا أنت مضمون، ولا أنت فى ضمانى)^(٢). على أن كل هذه الأمور التى وقع فيها بعض شيوخ الطريقة التيجانية، فى عصر ابن باديس، لا تنسحب على مؤسسى الطرق الصوفية الكبار كالشاذلى والجيلانى - وهما من الطرق - التى كانت منتشرة فى الشمال الأفريقى وليس أدل على ذلك من أن الجيلانى شيخ الطريقة القادرية ومؤسسها، قد نهر واحدا من مريديه لما طلب الإغاثة

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٨١ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٨١ .

منه، فكان جوابه له استغث بالله وحده، واستعن به وحده (١). وهو نفس مسلك الإمام الرفاعى من بعده، لما أوصى أتباعه ألا يستغيثوا بعباد الله وأوليائه، ولا يشهدوا المعونة والإغاثة منهم، لأن ذلك شرك (٢).

ولكن مظاهر الطريقين المعاصرين لابن باديس، فى تقديسهم الزائد لأوليائهم قد وصلت إلى حد الاعتقاد تماما فى قدرتهم على ما لا يقدر عليه غيرهم. وبالتالي فليس من المستغرب إذا أن يعيد الأتباع تكريمهم -الأولياء- بعد الممات، فيشيّدون لهم الأضرحة التى تعلوها القباب رمزا لحبهم، واعتقادا بعلوهم عن غيرهم من الأموات (٣) ولو توقفوا عند هذا الحد لهان الأمر ولكنهم كانوا يداومون على التوجه لقبور أوليائهم طالبين منهم قضاء الحوائج والمطالب، وسائلين دفع البلاء والمصائب. ولا غرابة أيضا أن يقفوا أمام قبورهم فى خشوع وخضوع تامين ولا فى أن يقدموا لهم النذور، وإنما الأدهى من ذلك كله أنهم كانوا يستثيرون حميتهم (... بأنهم خدامهم وأتباعهم، فكيف يتركونهم وقد يهددونهم - كما يقول ابن باديس - بقطع الزيارة وحبس النذور ...) (٤) وبالطبع إذا لم تتحقق للأتباع حوائجهم، وإذا لم ترفع عنهم مصائبهم، وإلا فما جدوى النذور !!.

وبدهى ألا يقبل ابن باديس مثل هذه الأمور البدعية، فهى عنده تفسد العقيدة وتنافى السلوك، من حيث إن كل بدعة فى الاعتقاد يظهر أثرها ولاشك فى السلوك أو العمل. وهو فى ذلك ليس بدعا بين المصلحين قدامى ومحدثين. فإن الولاية -وإن كانت ثابتة فى أصول الدين ونصوصه - إلا أن مثل هذه الأمور فى حق الأولياء تفسد العقيدة كما يرى أغلب المصلحين بل

(١) الجيلانى : الفتح الربانى - طبعة البابى الحلبي - القاهرة ١٩٧٩ .

(٢) الرفاعى : البرهان المؤيد ص ٧٢ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى من اثاره ص ٢٩٠ .

(٤) ابن باديس : المجلد الثانى من اثاره ص ٢٩٠ .

والفقهاء القدامى الغيورين على صفاء العقيدة، وبالتالي فهذه البدع وغيرها،
تفدح في مجال الإيمان بل وفي بعض حقائقه على حد قول ابن تيمية^(١). ومن
ثم فقد مضى ابن القيم على نهج سلفه، فنهى عن كثرة التردد على قبور
الصالحين، طالما ارتبطت الزيارة بالتضرع لهم، أو الإستشفاع بهم أو التوسل
بحقهم أو ذواتهم^(٢). ولم يخرج ابن عبد الوهاب عنهما هو الآخر - بوصفه
أيضا امتدادا لدعوتهما - فأنكر مثل هذه الأمور البدعية بوصفها شركا في
حق الله. فلا يجوز النذر ولا الذبح لغيره^(٣). فقد ورد في صحيح مسلم
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لعن الله من ذبح لغير الله ولعن الله
من أوى محدثا ولعن الله من لعن والديه ... الخ الحديث)^(٤). ولكن الحق
يقتضى القول أيضا، أن ما جعله ابن باديس وابن تيمية وابن القيم شركا في
الاعتقاد، وبدعة في العبادة، كزيارة قبور الأولياء والتمسح بأعتابها، هو من
الأمور التي لا يقبلها كذلك الصوفية المتقيدون بالكتاب والسنة بل إن
المتأخرين منهم، لا يقبلونها كذلك من حيث إن عدم تقبيل أضرحة المشايخ
أولى من تقبيلها، لكون النبي كما يقول الشعراني - لم يثبت عنه أنه قبل شيئا
من قبور إخوانه الأنبياء، ولا بلغنا أنه صلى الله عليه وسلم أقر أحدا على
ذلك^(٥).

(١) ابن تيمية : رسالة التوبة - ضمن مجموعة الرسائل - تحقيق الدكتور محمد رشاد
سالم - القاهرة المؤسسة السعودية للنشر - الطبعة الثانية ١٩٨٤ م المجموعة
الأولى ص ٢٧٣ .

(٢) الجوزية (ابن قيم) : الداء والدواء - مطبعة المدنى للطباعة والنشر - القاهرة -
١٩٨٣ م ص ٢٣ .

(٣) ابن عبد الوهاب (محمد) : مجموعة الفتاوى والرسائل والأجوبة تقديم عبد الله
حجاج - دار الوحي - القاهرة - ١٩٧٩ م - الرسالة الخمسون

ص ١٤٧ - ١٤٨ . ولمزيد من التفاصيل حول موقفه من هذه المسائل وغيرها عند
الصوفية انظر - للدكتور أمّنة نصير : الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في
مباحث العقيدة - دار الشروق - القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٣ م ص ٢١٤٩ - ١٨٦

(٤) صحيح مسلم : ج ٢ ص ٢١٨٧ .

(٥) الشعراني : تنبيه المغترين وبهامشه كتاب الكشف والتبيين للإمام الغزالي - طبعة
البايى الحلبي - القاهرة - بدون تاريخ ص ١٢٢ .

وبسبب كل هذه المظاهر البدعية في العقيدة والسلوك، استنقر فى أذهان الأكثرين من المسلمين، أن للأولياء كرامات واجبة لهم وأنه محال أن يكون الإنسان وليا، بغير صدور مثل هذه الأمور منه. وترتب على هذا الاعتقاد مبالغة أتباع الصوفية فى تقدير مكانة أوليائهم فى حياتهم وبعدهم مماتهم، بل أن كثيرا من الأتباع ينسبون أحيانا لشييوخهم من الكرامات، ما هم فى غير حاجة لها . وما ذلك إلا لحسن استقامتهم وطاعتهم لله على مقتضى الأمر والنهى الشرعيين (*) . ومن أجل ذلك حذر ابن باديس أبناء وطنه وغير وطنه من المسلمين من عقيدة الجزم بالكرامة والجنة، لغير من نص عليهم المعصوم صلى الله عليه وسلم، بل لا ينبغي لمسلم قط أن يجزم بالكرامة لأحد وإن كان عظيما (١) . فإبن باديس إذا لا ينكر كرامات أولياء الله

(*) انظر شيئا من هذا مما أورده ككتب المناقب والطبقات من كرامات لابن عطاء الله السكندرى وهو من كبار صوفية الطريقة الشاذلية وذلك فيما سجله أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفازانى فى كتابه (ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه) ، ص ٦٩ الى ٧٩ وقد حدد موقفه فى هذه المسألة ومبالغة بعض كتاب ككتب الطبقات فى ذكر بعض الكرامات والخوارق بشكل يشوه صورة التصوف الصحيح ص ٧٩، وانظر أيضا مثل هذه الكرامات ، مانسب إلى ابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ) فيما أورده الدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه ابن الفارض والحب الإلهى - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧١ م ص ٧٢ وما بعدها .

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٥٨ - ٢٥٩ - وانظر بصدد اعتقاد أهل السنة والجماعة فى مسألة الكرامات وصدورها عن الأولياء كمنة من الله لهم لحسن تقواهم واستقامة أحوالهم : البيهقى الإعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة - مكتبة السلام العالمية - القاهرة - ١٩٨٤ م ص ١٨٩ - ١٩٥ وأيضا انظر لابن تيمية الفقيه الحنبلى العقيدة الوسطية - طبعة المطبعة السلفية - القاهرة الطبعة السابعة - ١٣٩٤ هـ ص ١٩ . بالإضافة أيضا إلى كتب فى مصنفات الصوفية فى هذه المسألة على سبيل المثال انظر : الملح لأراج الطوسى ص ٢٦ - ٥٣٧ ، وأيضا الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٧٣ - ١١٣

شأنه شأن السلف الصالح أهل السنة والجماعة. لكنه خشى أن يرتبط فى أذهان عامة الناس حدوث مثل هذه الأمور من كل المنتسبين للصوفية، ومن ثم ينصرفون إليهم على اعتقاد منهم أن كل أمورهم ستكون مجابة بفضل كراماتهم، وبالتالي يركنون إلى البطالة والكسل. بينما يريد ابن باديس تسخير كل الجهود والسعى إلى العمل والجهاد لمقاومة الإحتلال الفرنسى دفاعا عن العقيدة والوطن وذلك لايجئ عنده بالكرامات وإنما يجئ بالعمل والجهاد والأخذ بالأسباب وتوحيد كل الطاقات فى الأمة.

وعلى أية حال فكبار شيوخ الصوفية لايعولون كثيرا على الكرامة وإنما المصيبة تجئ من أدعياء التصوف أو بعض الأتباع منهم والذين لايتقيدون بمسلك شيوخهم، لأن غاية همهم هو إضفاء هالات التقديس على أوليائهم، ومحاولة إثبات بعض الكرامات لهم، فشغلوا أنفسهم بهذا بينما مثل هذا الأمر لم يكن شغل شيوخهم الأخيار، وهذه الظاهرة التى سجلها ابن باديس على صولية عصره، هى بعينها ملاحظه كذلك بعض الباحثين المعاصرين فقد وجد أن الكثير من أتباع الأولياء حريصين على إضافة الكثير من الكرامات الحسية لشيوخهم حتى لو أدى بهم الأمر إلى اختلاق القصص التى تدل على استمرار صدورها منهم بعد وفاتهم^(١). بيد أننا لو ولينا وجهنا شطر الصوفية المتقيدين بالكتاب والسنة لم نجد شيئا من هذا كله فى احتفائهم بمثل هذه الكرامات الحسية الخارقة، والتى نسبها البعض إليهم بحق أو بغير حق . فليست كل الكرامات خرقا للعادة ولا مشيا فى الهواء ولا غير ذلك، فكلها وغيرها ليست مما يرفع الصوفى فى درجته عند ربه أو عند الناس، وإنما الذى يرفعه عند الحق تعالى فى رأينا هو استقامته، وعند الخلق حسن

وأیضا الهجویری كشف المحجوب -- الجزء الثانی ص ٤٥٢ - وأیضا الحکیم الترمذی - معرفة الأسرار ص ٨٥ .

(١) مصطفى (دكتور فاروق احمد) : الموالد - دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر ص ٥ ، وأیضا ص ١٠٣ - ١٠٤ .

معاملته لهم وإرشادهم إلى علم وصل إليه . والدليل على هذا أنه قيل لبعض الصوفية أن فلانا يمشى على الهواء فقال عندي أن من مكنه الله في مخالفة هواه، فهو أعظم من المشى على الهواء (١) .

فالمهم إذا ليس صدور الكرامات عن الولي، بوصفها فضلا من الله له بسبب استقامته، وبغير طلبه، وإنما الأهم هو حياة الولي من جهة استقامته، فيها ينال الكرامة، ولهذا فمن ظهرت عليه الكرامات بسبب الإستقامة فهو صفي ولي، ومن أتى بخرق عادة بلا عبادة، فهو شيطان غوى (٢) وليس في هذا غرابة فقد تحصل الكرامة بسبب الإستقامة وقد تحصل بغيرها، ولهذا لم يجعلها - الصوفية - شرطا واجبا لمكانة الولي، إذ قد ينالها الممكور أيضا على حد قول ابن عربي (٣). وهو ما يتفق فيه أيضا مع السهروردي البغدادي معاصره (٤).

وفضلا عن هذا كله ، فكبار الصوفية من شيوخ الطرق الصوفية لا يسعون للكرامة سعيا ، وإنما يسعون إلى تحقيق كمال عبادتهم واستقامتهم في كل أحوالهم مع الله باطنا وظاهرا . ولذلك فابن عطاء الله السكندري - بوصفه واحدا من كبار صوفية الطريقة الشاذلية - لم يعول على حصول الكرامات الحسية الخارقة كدليل على مكانة صاحبها عند الله . وإنما يعول

(١) القشيري : الرسالة ج ١ ص ١٨٤ .

(٢) أبو المواهب (جمال الدين) : قوانين حكم الاشراف إلى كافة الصوفية في جميع الآفاق - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٦١ - القانون الثالث عشر ص ٦٢ .

(٣) ابن عربي : مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - ١٩٦٥ م ص ٥١ ويلج ابن عربي على ضرورة ارتباط الكرامة بالاستقامة، انظر الفتوحات المكية - المجلد الثاني ص ٣٨٩ وفي التفرقة بين الكرامة والمعجزة عنده انظر نفس المجلد من ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

(٤) السهروردي : عوارف المعارف ص ٢١٩ .

على الكرامات المعنوية، لأنها أفضل ومن هذه الكرامات المعرفة التامة بالله والخشية له ودوام المراقبة وصدق التوكل عليه^(١). فابن عطاء الله يحذو إذا حذو شيخه الشاذلي مؤسس الطريقة فالكرامة عنده على نوعين : أولهما كرامة الإيمان، وتحصل بمزيد الإيقان وشهود العيان، وثانيهما كرامة العمل على الإقتداء والمتابعة ومجانبة الدعوى. ومن تحصل له هاتين الكرامتين، ثم يشناق إلى غيرهما، فهو عبد مقتر كذاب وذو خطأ فى العلم والصواب على حد قوله^(٢).

وإذا كانت كل هذه الآراء السابقة، هى حقيقة موقف أغلب الصوفية المحققين من مسألة الكرامة، فإن ما يحصل من اتباعهم، هو الذى جعل هذه المسألة واحدة من المسائل التى أولاها ابن باديس عنايته فلم ينكرها، وكان فى الوقت ذاته حريصا على ألا يجعل هذه المسألة شرطا لازما للصوفية . وهذا أمر صحيح ، فى رأينا وعلى غاية من الأهمية، فقد صارت الكرامات هى شغل الناس الشاغل فى علاقتهم بأوليائهم وارتبطت مكانتهم عندهم بها، فصارت تزيد وتنقص فى عيونهم - الأتباع - بحصول مثل هذه الأمور منهم . وهو الأمر الذى فطن إليه الأستاذ الإمام محمد عبده، لما وجد الناس فى أيامه مشغولين بمثل هذا الأمر حتى ظنوا الكرامات وخوارق العادات من ضروب الصناعات، بل وتنافس فيها الأولياء وتناحروا، وهو الأمر الذى يبرأ منه الله ودينه وأوليأؤه وأهل العلم أجمعون على حد قوله^(٣).

ومهما يكن من الأمر، فإن شيوع فكرة الإعتقاد الزائد بالكرامات بين العوام، إلى هذا الحد الذى يصوره الإمام محمد عبده فى مصر، والإمام ابن باديس فى الجزائر، هى من الأمور التى لايعيرها شيوخ الطرق الصوفية

(١) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ص ١٢٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٣ - ١٢٤ .

(٣) عبده (الأستاذ الإمام) : رسالة التوحيد ص ١٨٢ .

قديمًا أهمية، وحاليا فإن استاذنا الدكتور التفتازاني يراها من الأمور التي تشوه صورة التصوف الصحيح ، وقد عبر عن هذا الموقف صراحة في تعليق له على ماسجله بعض كتاب المناقب لابن عطاء الله السكندري فقال : وليت كتاب تراجم الصوفية قد أمسكوا عن ذكر مثل هذه الخوارق والمبالغة في إظهار أهميتها ... ولو فعلوا - هذا الأمر - ما أساءوا الى التصوف، وما شوهوا صورته الحقيقية في نظر الناس (١) .

ولابد أن نشير إلى رأى ابن باديس في مسألة التوسل، خاصة وقد سئل عنها كما سئل عن الكرامة، وهما معا من المسائل التي ترتبط بالولاية والتصوف كما سبقت الإشارة إلى ذلك. ولكي يتضح رأى ابن باديس في هذه المسألة ، يحسن أن نعرض لحديث نبوي استمد منه جوابه . فقد روى أن رجلا ضرير البصر أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ادع الله أن يعفيني فقال له إن شئت دعوت وإن شئت صبرت فهو خير لك . فقال الرجل فادعه قال فأمره أن يتوضأ ويحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء (اللهم إني أسألك وأتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة، إني توجهت بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي اللهم فشفعه لي) .

ويشرح ابن باديس ما جاء في الحديث بأن التوجه إلى الشيء هو القصد إليه، والباء في نبيك هي باب الاستعانة، والمستعان هو المسبب المحصل للمستعان عليه. ولذلك جعل بعضهم باء الإستعانة من باء السببية. وينبني على ذلك أن كل ما يتوصل به إلى شيء يقال فيه وسيلة إليه(٢). ويفصل ابن باديس المسألة فيقول: إن الأعمى لم يدع النبي صلى الله عليه وسلم، ولم

(١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص ٧٦

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ١٨٨ والحديث كما يذكر ابن باديس رواه ابن ماجه في باب ماجاء في صلاة الحاجة من سننه ، والنسائي والحاكم والبيهقي وابن خزيمة والطبراني .

يسأله أن يشفيه، لأن الدعاء لقضاء الحوائج وكشف البلايا هو العبادة. والعبادة لا تكون إلا لله، فهو لم يدعه وحده ولا مع الله... وهذا بخلاف ما يفعله الجهال من طلبهم من المخلوقين من الأحياء والأموات أن يعطوهم مطالبهم، ويكشفوا عنهم بلاياهم وإنما سأله أن يدعو الله تعالى أن يعاقبه، وهذا جائز، أن يسأل المؤمن من أخيه في حال حياته أن يدعو الله تعالى له^(١).

أما قوله أسألك وأتوجه إليك بنبيك، وقوله إنى أتوجه بك فيحتمل أن يكون على ظاهره نظرا لمقامه عند الله تعالى، فكأن التوسل بذات النبي هنا راجع إلى علو مقامه ومكانته. ويحتمل أن يكون - كما يقول ابن باديس - على تقدير مضاف هكذا بدعاء نبيك في العبارة الأولى وبدعائك في العبارة الثانية. فمن أخذ بالوجه الأول قال يجوز التوسل بذاته، ومن أخذ بالوجه الثانى قال إنما يتوسل بدعائه. فالوجهان المتقدمان - كما يقول ابن باديس - هما مثار الخلاف في جواز التوسل بذاته وعدم جوازه^(٢). والراجح فى رأى ابن باديس هو الوجه الأول، الذى يجيز السؤال بذات النبى صلى الله عليه وسلم، نظرا لمقامه العظيم عند ربه لوجهين :

الأول : أن ذلك هو ظاهر اللفظ ولا موجب لتقدير ولا منافاة بين أن يكون فى قوله أسألك وأتوجه إليك بنبيك وقوله إنى توجهت بك فقد سأله بذاته، وفى قوله اللهم شفعه فى، فقد سأل قبول دعائه.

والثانى: أنه لما كان جائزا السؤال من المخلوقين بما له من مقام عظيم عندهم، فلا مانع من أن يسأل الله تعالى بنبيه بحسب مقامه العظيم عنده^(٣).

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ١٨٩ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق من ص ١٩١ - ١٩٢ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى ص ١٩٢

فإن قال قائل إذا جاز التوسل بذاته صلى الله عليه وسلم نظرا لمقامه العظيم عند الله تعالى فهل يقاس عليه غيره من كل ذى مقام عظيم عند الله تعالى فيتوسل به أو يكون هذا مقصورا عليه؟ فجواب ابن باديس أن القياس فى باب العبادات ضعيف ، وإذا ارتكب هنا فلا يقاس عليه إلا كل ذى مقام محقق عند الله تعالى ^(١). فإن سأل سائل ولكن هل الأفضل سؤال الله تعالى بمخلوقاته أو سؤاله بأسمائه وصفاته وأعمال العباد فى طاعاته ؟ فالجواب عند ابن باديس أن الأفضل هو سؤاله تعالى بأسمائه وصفاته وأعمال العبد فى أنواع طاعاته وذلك من وجهين :

الوجه الأول : إن ذلك هو مقتضى النص القرآنى الصحيح القطعى لقوله تعالى : " والله الأسماء الحسنى فادعوه بها .

الوجه الثانى : ما جاء فى السنة العملية من أحاديث كثيرة ثابتة منها حديث أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ^(٢).

ويخلص ابن باديس إلى أن دعاء المخلوق وحده أو مع الله ممنوع، وأن التوسل بدعائه فى حياته، وهو من المؤمنين المتقين مطلوب ومشروع، وأن التوسل بذات النبى صلى الله عليه وسلم جائز مرجوح، وأن التوسل بذات غيره من أهل المكانة له وجه فى القياس ولكن التوسل بذات غيره مما ليس لنا اليقين القاطع بمقامه لاوجه له. وأن الراجح فى التوسل إلى الله، هو التوسل إليه بأسمائه وصفاته وأعمال العبد من الطاعات فى حقه تعالى ^(٣).

وإذا كان هذا هو حاصل رأى ابن باديس فى مسألة التوسل بوصفها مسألة ترتبط بالولاية شأنها شأن مسألة الكرامة، فإن رأيه فىهما لا يختلف

(١) ابن باديس : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى ص ١٩٣ .

(٣) ابن باديس : المجلد السابق ص ١٩٦ .

كثيرا عن رأى المحققين من شيوخ الطرق الصوفية ولكن هذا لم يكن صنيع أتباعهم فى عصره وإلا لما توجهوا إلى قبورهم - الأولياء - وهم أموات. إذ لو كان صنيعهم هذا جائزا لفعله الصحابة ولذهبوا لقبر النبى صلى الله عليه وسلم أن يدعو لهم كما كان يدعو لهم فى حياته، ولم يرد فى حديث واحد منهم أنه كان يذهب إلى القبر النبوى ويطلب منه صلى الله عليه وسلم أن يدعو لـه (١).

فإذا غضضنا الطرف عن كل هذه المظاهر التى خلعتها الأتباع على الأولياء، وجدنا أن بعض شيوخ الطرق الصوفية أنفسهم فى عصر ابن باديس قد خرجوا فى بعض أقوالهم عن مقام الولاية فى سموه ورفعته عند الله. وبالتالي فلم يكن ابن باديس جائرا - كما سيتضح فيما بعد - فى أحكامه عليهم. فقد ادعوا أن مقامهم يوجب لهم أن تصدر منهم مثل هذه الأقوال. ولكنها عند ابن باديس مخالفة للشرع قرآنا وسنة، فضلا عن مخالفتها كما يقول لمسلك الأولياء الصالحين والأولياء الأكابر من شيوخ الصوفية. فقد ورد له سؤال من مواطنيه جاء فيه (...ما قول ساداتنا العلماء رضى الله عنهم وأدام النفع بهم فى رجل يزعم أنه قطب الزمان الفرد (٢) وأن الكل دونه وأنه العارف المسلك إلى غير ذلك من أعلى صفات العارفين وأسمى درجات الكاملين ثم يقول مخاطبا النبى صلى الله عليه وسلم :

إن مت بالشوق منكـد	ما عذر ينجيـك
ان تبقى فى هجرى زائد	للمولى ندعيـك
من هو بالملك موحد	ينظر فى أمـرك
عبس بالقول تساعد	ما ترجوه فيـك (٢)

(١) ابن باديس : المجلد السابق ص ١٩٦ .

(*) القطب - هو الواحد الذى هو موضع نظر الله تعالى من العالم فى كل زمان ، وهو على قلب اسرافيل عليه السلام - انظر عبد الرازق القاشانى - إصلاحات الصوفية تحقيق الدكتور عبدالخالق محمود - دار حراء - المنيا - ١٩٨٠م ص ١٥٥ - =

فلما صدرت مثل هذه الأقوال من مثل هذا الصوفى، استتكرها كل الناس منه، فلما واجهوه، كانت دعواه بأن السنة المحيين أعجمية!! ولهذا سال الناس ابن باديس عن موقف الدين منه؟ وهل يدل خطابه على سوء أدب فى مخاطبته للنبي صلى الله عليه وسلم؟ وهل مثل ماصدر منه هو من شأن العارفين الكاملين؟ وهل تقبل دعواه بأن السنة المحيين أعجمية؟؟

وقد أجاب ابن باديس عن السؤال، بأن فى مسلك هذا الصوفى مخالفة تامة لما أجمع عليه علماء أهل الملة فى وجوب الأدب التام مع النبي صلى الله عليه وسلم حيا أو ميتا. وهو الأدب الذى حققه أهل السلف الصالح معه فى حياته وبعد مماته^(١). وهم فى هذا كله كانوا يقدرون مكانته ومقام نبوته ويتأدبون بأداب القرآن لما أمرهم بمثل ذلك كما فى قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي"^(٢). وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي"^(٣).

والحق أن أهل السلف الصالح إذا كانوا أكثر الناس مراعاة لحرمة النبي صلى الله عليه وسلم، وأكثر الناس أدبا معه، فقد كان الصوفية الأوائل أكثر الناس من بعدهم محافظة على هذا الأدب، وتحريضا عليه ووصاية به. وهو الأمر الذى نجده عند أئمة التصوف العارفين كرجال الرسالة القشيرية.

وينتقارب القطب ومعنى الغوث أيضا إذ الأخير كما يقول ابن عربى فى اصطلاحاته - هو واحد الزمان بعينه إلا أنه إذا كان الوقت يعطى الإلتجاء إلى عنايته - انظر اصطلاحات الصوفية ١٩٣٨م الجزء الثانى ص ١٢ دار إحياء التراث العربى بيروت. ضمن مجموعة رسائل ابن عربى طبعة مصورة عن طبعة حيدر اباد الدكن.

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من اثاره ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٥٣ .

(٢) سورة الحجرات الآية ١ .

(٣) نفس السورة الآية ٢ .

فقد أكد أبو علي الدقاق على مكانة الأدب - كما يقول ابن باديس - لما قال من صاحب الداو ك بغير أدب أسلمه الجهل إلى القتل^(١). ولما كان التصوف هو الأدب فإن لكل وقت أدب، ولكل حال أدب، ولكل مقام أدب، ولهذا فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب - كما يقول أبو حفص الحداد فهو بعيد من حيث يظن القرب مردود من حيث يظن القبول^(٢). فكل هذه الأقوال وغيرها تنهض دليلا على أن مسلك هذا الصوفى لا يمثل كمال أدب العارفين المحققين، إذ التوحيد الحقيقى لابد له من العمل بالشرعية فى أوامرها ونواهيها. والأخيرة توجب الأدب فمن لا أدب له لاشرعية له ولا توحيد^(٣). ولذلك فقد استنكر ابن باديس هذا القول من جانب هذا الصوفى الذى زعم مرتبة القطبية، وهو يتكلم عن مقام الحضرة النبوية لما قال:

إن مت بالشوق منكـد ماعـذر ينجيـك

ويعلق ابن باديس فى أسى واضح على حال هذا الصوفى وسوء أدبه فيقول : (... كيف يجوز له أن يتكلم بمثل هذا الكلام فى حق النبى صلى الله عليه وسلم ؟ وأى حق لهذا العبد الحقير على السيد الجليل الكبير حتى يطالبه بالاعتذار إليه إذا لم يأتته ؟ .. من أنت يا هذا حتى يعتذر لك سيد المرسلين والآخرين ؟ .. لقد وضعت نفسك والله فى غير محلها، وجهلت مقام النبوة وجلاله^(٤). ثم يتساءل ابن باديس فى استنكار شديد إذا كان لهذا الصوفى حق فيقول: بأى حق له هذا الذى يدعيه؟ فإذا لم ينله اتجه بشكواه إلى الله يشكره حقه عند النبى. إن مثل هذه الأقوال قد يفهم منها تقصيرا من

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٥٦ وانظر هذه الأقوال التى استشهد بها

ابن باديس على مقام الأدب عند القشيري فى رسالته ج ٢ ص ٥٦١ وما بعدها .

(٢) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية ص ١٦٧ .

(٣) الطوسى : اللمع ص ١٩٦ .

(٤) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٥٦ .

النبي صلى الله عليه وسلم فى رسالته، فيستحق بسببه أن يشكوه هذا الصوفى لربه ؟ وكيف يحدث وهو الذى قال تعالى فى حقه " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا " (١) . وقد أخطأ هذا الصوفى كما يقول ابن باديس بل لقد كان أشد خطأ من الجهال الذين رفعوا أصواتهم فوق صوت النبى . ومع هذا قد يهون بالنسبة لهم، ففهم بقية من الجاهلية ثم إنهم لم يتأدبوا بعد بآداب الإسلام، وليس الحال كذلك بالنسبة لهذا الصوفى، فهو يدعى منزلة الأولياء الصالحين (٢).

ويضاف إلى ما سبق، أن مقالة هذا الصوفى وسوء أدبه فى حق مقام النبوة لا تتفق مع عقائد الإيمان، ولا مع ما يجب علينا فى حق الأنبياء والمرسلين فهم أكمل النوع الإنسانى، وإلا لما اصطفاهم الله لعباده، وبالتالى يقتضى الإيمان الكامل ألا نخاطبهم إلا بما خاطبهم الله به. فهم عباده ورسله وأصفياؤه من خلقه. ولذلك يلزمنا معهم موقف العبيد مع السادة. من اكبار الجانب، ولزوم الأدب فى جميع الأحوال، سواء فى حياتهم أو بعد مماتهم فهذا من موجبات الإيمان الكامل (٣) .

وبغض النظر عن هذا كله، فمن سخف القول أن يعتذر هذا الصوفى عما بدر منه من أقوال بعجمة السنة المحبين، لأن خيار هذه الأمة من أهل السلف الصالح من الصحابة والتابعين وكل من جاء بعدهم، هم أكثر الناس أدبا وتعظيما للنبي صلى الله عليه وسلم بل لقد شهد لهم النبي بأنهم خير هذه الأمة. وهو الأمر الذى ينافيه بالطبع صدور مثل هذه الأقوال من هذا الصوفى أو غيره بزعم القطبية أو خاتم الولاية. فليس لهذا الصوفى إذا حجة على الإطلاق فيما صدر منه من أقوال فى حق النبي، إذ الحجة - كما يقول

(١) سورة المائدة الآية ٣ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٥٨ .

(٣) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٥٨ .

ابن باديس - إنما تؤخذ من الكتاب والسنة، وسيرة السلف الصالح وشيوخ الطريقة المتقدمين (١) .

فابن باديس - كعادته - لا يتحامل على صوفية عصره، إلا إذا كان هناك موجبا للتحامل يلزمه بذلك، ويوجب عليه في الآن نفسه أن ينتقدهم . ولهذا فقد رأى في صنيع هذا الصوفى ما يخالف صنيع شيوخه الكبار وشيوخ الصوفية الكاملين. فقد كانوا أكثر الناس محبة للنبي وتعظيما له ومراعاة لحرمة مقامه. وهم في هذا كله يحققون مقام الأدب الذى هو مقام من مقاماتهم مع الحق والخلق. فكيف لا يكون هذا مقامهم مع النبي صلى الله عليه وسلم وهم أحق الناس بالتأسى به (٢) . ولهذا فلا يمكن أن يكون مثل هذا الصوفى فى سوء أدبه محققا لأدبهم أو طريقته، ولهذا أيضا لم يتخرج ابن باديس أن يجعل مرتكب هذا القول مع الإصرار عليه من عامة عامتهم، فضلا عن أن يكون ممن فوق ذلك، لأن من لم يحقق الأدب فى حق سيد المرسلين، كيف يصلح أن يكون من العارفين المكملين (٣) .

خامسا: نقد مزاعم الطريقة التيجانية:

على أنه إذا كان هذا الصوفى فى سوء أدبه مع النبي صلى الله عليه وسلم، لا يمثل كمال أدب العارفين الكاملين من شيوخ الزهد والتصوف. فإن بعض أتباع الطريقة التيجانية قد وقعوا فى أشياء غريبة، لم تكن فى يوم من الأيام لتصدر من شيوخ الصوفية الكبار (٤)، فضلا عما هم

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٦٣ .

(٢) السهروردى البغدادي : عوارف المعارف ص ٤٢٠ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ١٦١ .

(٤) وهذا الذى سجله ابن باديس يفضل شيوخ الطريقة التيجانية فقد زعم أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم فى منامه (لما رآه) عن صلاة الفاتح فأخبره أولا أن المرة الواحدة منها تعدل من القرآن ست مرات ثم أخبره بعد ذلك ثانيا أن المرة الواحدة منها تعدل من كل تسبيح وقع فى الكون ومن كل ذكر ومن كل دعاء كبيرا أو

دونهم مكانة . وأغلبها لا يستقيم كلية مع أصول الشرع قرآنا وسنة . فقد روى ابن باديس أن المنتسبين لهذه الطريقة يزعمون أن قراءة صلاة الفاتح أفضل من تلاوة القرآن ستة آلاف مرة متأولين ذلك بالنسبة لمن لم يتأدب بأدب القرآن .

ويضيفون إلى ماسبق أن صلاة الفاتح من كلام الله ولا يترتب عليها ثواب إلا لمن يعتقد بذلك . ويزيدون بأن صلاة الفاتح قد علمها النبي صلى الله عليه وسلم لصاحب الطريقة التيجانية . وهو بالتالي غيره أو عندهم أن مؤسس هذه الطريقة أفضل الأولياء . ولما كان هذا شأن الطريقة وشيخها فهم يرتبون على ذلك نتيجة يعتقدون بها وهو أن من انتسب لهذه الطريقة يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب وتغفر له بالتالي ذنوبه الصغار والكبار حتى التبعات (١) .

وقد سئل ابن باديس نتيجة لذيوع مزاعم أصحاب هذه الطريقة سؤالا يتضمن موقف الشريعة من الاندماج في تلك الطريقة وعما إذا كان منافيا أم لا ؟ وقد أجاب ابن باديس بالتفصيل عن كل هذه المزاعم وفضح أصحاب هذه الطريقة ، وبين أنهم لم يكونوا متقيدين بأصول الشريعة بعقيدة الإسلام . وكانت عدته في نقده لهم الكتاب الكريم والسنة النبوية ، فهما سند السلوك الشرعي عنده .

فأما عن زعمهم الأول من أن صلاة الفاتح أفضل من تلاوة القرآن فذلك مما يوجب الكفر لصاحبه، من حيث إن القرآن كلام الله الخالق، ولا

صغيرا ومن القرآن ستة آلاف مرة . انظر جواهر المعاني في فبض التيجاني - لمؤلفه على ابن حرازم التيجاني ج ١ ص ١٠٣ وقد نقلنا هذا عن عبدالرحمن الوكيل في كتابه هذه هي الصوفية ص ١٤٨ . وقد سبق التعريف بالطريقة التيجانية في الفصل الأول من هذا البحث .

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٤٢ .

كذلك صلاة الفاتح لانها من كلام المخلوق . وعلى ذلك فكل من يعتقد بأن كلام المخلوق أفضل من كلام الخالق فقد كفر، إذا كانت هذه الأفضلية للذات . وإذا لم تكن الأفضلية في غيرها، كالنفع مثلا فباطل مازعموه لأن الأدلة النظرية والأثرية قاطعة بأفضلية القرآن بوصفه أصل الأذكار جميعها، وهو ماكان عليه أئمة السلف الصالح (١) .

وأما الزعم الثانى والذى مؤداه أن صلاة الفاتح خير لعامة الناس من تلاوة القرآن، لأن ثوابها محقق ولا يلحق بفاعلها إثم . ولا كذلك القرآن فإنه إذا تلاه العاصى كانت تلاوته عليه إثما لمخالفته لما يتلوه . فإنهم قد استدلوا على هذا بقول أنس رضى الله عنه فى الحديث الذى يحسبه العامة حديثا، رب تال للقرآن والقرآن يلعنه . ولكن هذا كله زعم باطل فيما يرى ابن باديس، لأنه مخالف لما عليه أئمة السلف والخلف، من أن القرآن أفضل الأذكار وذلك من وجوه ثلاثة (٢) :

الوجه الأول: أن المذنبين مرضى القلوب، فإذا صلح القلب فقد صلح الجسد، وعلى ذلك فما من معصية يأتى بها الإنسان إلا وهى من فساد فى القلب ومرض به، ولهذا كان القرآن دواء أمراض القلب، وهذا مما يحصل بتلاوته، ففيها شفاء القلوب (٣) لقوله تعالى: "وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين" (٤) وقوله تعالى: "قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء" (٥). وهو بالإضافة إلى ذلك كله أفضل الأذكار، فقد سماه الله تعالى ذكرا لقوله تعالى :

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٤٣ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) ابن باديس : جلد الثالث من آثاره ص ١٤٤، وأيضا المجلد الأول من آثاره ص ٣٢١ .

(٤) سورة الإسراء من الآية ٨٢ .

(٥) سورة البقرة من الآية ٤٤ .

"وإنه لذكر لك ولقومك" ^(١) وبناء على ما سبق كله فقد ثبت أن مقصود الشرع أن يتلو المسلمون القرآن الكريم ، بل ويتدبروا معانيه، وليستشفوا بألفاظه ومعانيه مما هو من أمراض القلوب وبالتالى فزعم أصحاب الطريقة التيجانية السابق يصرف المذنبين عن ذلك، وهذا مخالف لأوامر الشرع ^(٢) .

الوجه الثانى: أن القلوب قد تعثر بها الغفلة والقسوة ، وقد تناولها الشكوك ، وكل ذلك قد يتراكم على مرآة القلب ، فيطمسها وهى لهذا محتاجة دوما وأبدا إلى ما يصفقها ويزيل عنها تلك الغشاوات. ولا يتيسر هذا إلا بتلاوة القرآن . فتلاوته جلاء للقلوب وشفاء لها . ولذلك فزعم شيخ الطريقة التيجانية يخالف هذا تماما ، بل ويصرف الناس عن تلاوة القرآن من حيث أنه خير دواء لشفاء القلوب من ناحية وخلصها من أمراضها من ناحية أخرى ^(٣) .

والوجه الثالث : أن الوعد والترهيب قد ثبتا فى نسيان القرآن بعد تعلمه وذهابه من الصدور بعد حفظه فيها، فقد روى أبو داود ما من امرئ يقرأ القرآن ثم ينساه إلا لقي الله أجزم ، فدل هذا على أن مقصود الشرع دوام التلاوة لدوام الحفظ ورفع النسيان ^(٤) .

أما الزعم الثالث : فخلاصته أن صلاة الفاتح قد علمها النبى صلى الله عليه وسلم لشيخ الطريقة التيجانية، ولم يعلمها لغيره، فهو زعم باطل وموجب لتكفير صاحبه. وسبب ذلك مخالفته لما كان عليه النبى صلى الله

(١) سورة الزخرف من الآية ٤٤ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من اثاره ص ١٤٤ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثالث من اثاره ص ١٤٤ .

(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٤٧ .

عليه وسلم فى كل لحظة من لحظات حياته إذ لم يقصر عن تبليغ أوامر الرسالة حتى أداها على الوجه الأكمل، فكان بحق خاتم النبيين والمرسلين . وقد ثبت فى الصحيحين أن الصحابة سألوا النبي أن يعلمهم كيف يصلون عليه، فانتظر الوحي، ثم علمهم الصلاة الإبراهيمية . وقد تواترت هذه الصلاة فى الأمة ونقلها الخلف عن السلف، وأجمع علماء الدين على مشروعيتها فى التشهد ^(١) وعلى ذلك فمن زعم خلاف ذلك، وأنه اختص بشئ لم يعلمه النبي لأمته فهذا موجب التكفير إذ معناه أن النبي كتم عن أمتة ما هو الأفضل، وحرم بالتالى قرونا منه. وهو الأمر الذى يخالف الدين فمن قال عليه ما يقتضى خلاف ذلك، فقد كذب عليه وكذب ما جاء به على حد قول ابن باديس ^(٢) .

أما الزعم الرابع : والذى مؤداه أن مؤسس الطريقة التيجانية أفضل الأولياء، فإنه يخالف الإجماع، إذ لا تثبت الأفضلية الشرعية إلا بدليل شرعى. ومن ادعاها بغير دليل، فقد تجرأ على الله ما ليس له به علم وفضلا عن هذا فقد أجمعت الأمة - كما يقول ابن باديس - على أفضلية القرون الثلاثة الأولى، كما شهد لها النبي المعصوم عليه الصلاة والسلام ، وبالتالى اعتقاد صاحب هذه الطريقة بأفضلية تزكية على الله بغير علم إضافة لخرقه للإجماع المذكور ^(٣).

(١) انظر تفصيل هذا فيما أورده ابن قدامة من الأقوال التى علمها النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه فى هذا الصدد فى كتابه المحرر فى الحديث فى بيان الأحكام الشرعية - مكتبة السلام العالمية - القاهرة - بدون تاريخ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) ابن باديس : المجلد الثالث ص ١٤٧ - ويزعم اتباع شيخ التيجانية أنه خاتم الأولياء وإمام الصديقين ومعه الأقطاب والأغواث - انظر رماح حزب الرحيم ج ٢ ص ١٥ نقلا عن هذه هى الصوفية - لعبد الرحمن الوكيل ص ١٣٠ وأيضا

أما الزعم الخامس - والأخير - من أن الإنتساب للطريقة التيجانية يكون من ثمرته لصاحبه دخول الجنة بغير حساب. وغفران ذنوبه صغيرها وكبيرها، فذلك مما ينافي أصول الإيمان والإعتقاد الصحيحين من حيث إن عقيدة الحساب على الأعمال قطعية للثبوت ضرورية العلم. وعلى ذلك، فمن يزعم أنه يدخل الجنة بغير حساب، فقد هدم بالتالى مبدأ الحساب والجزاء على الأعمال، إذ الجزاء من جنس العمل. ولأجل هذا السبب ولغيره، فإن المندمج فى الطريقة التيجانية ضال كافر، والمندمج فيها دون الإعتقاد بهذه المزاعم الخمسة - فكما يقول ابن باديس - عليه إثم من كثرة سواد البدعة والضلال (١). ولعل ردود ابن باديس على مزاعم أصحاب الطريقة التيجانية تكشف عن خطورة اعتقاداتها، فوق مخالفتها فى ممارستها للعبادات شأنها شأن بعض الطرق الأخرى فى عصره، وإن لم تشاركها الطرق الأخرى فى مثل هذه المعتقدات. ومن هنا كانت هذه الطريقة - كما وصفها واحد من معاصريه - ليست كسائر الطرق فى بدعها، إذ هى طريقة موضوعة لهدم الإسلام، تحت اسم الإسلام على حد قوله (٢).

وصفوة القول أن ابن باديس لم يكن متحاملا قط على صوفية عصره المنتسبين لبعض الطرق الصوفية، فقد كان لأكثرهم غلو فى بعض الأمور رآها من قبيل الأمور البدعية فى الإعتقاد والعبادة. وقد رأينا ابن باديس فى كل هذا يحمل وجهة نظر محددة، يتقيد فيها بالكتاب والسنة. ويؤكد فى الوقت نفسه على أن الإسلام عقيدة شاملة للحياتين الدنيوية والأخروية. إذ أنه

جواهر المعانى ج ٢ ص ٨ لعل بن حرازم التيجانى ص ١٤٢ ضمن كتاب هذه هى الصوفية .

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٤٨ .

(٢) الحجوى (محمد بن الحسن) : جواب عن سؤال يتعلق بالإنتساب للطريقة التيجانية ص ١٤٩ المجلد الثالث من آثار ابن باديس .

بقدر ماهو دين للعقل فهو أيضا دين للروح. فهو جامع للإثنين معا جمعيته
للحياتين معا. وفي ضوء هذه الفكرة المحورية، كان موقفه النقدي من صوفية
عصره. وفي ضوئها أيضا كان موقفه الإيجابي، والذي رسم فيه بوضوح
قسمات الحياة الروحية الموافقة لأصول الإسلام، والتي لم يجد غضاضة في
أن تكون هي التصوف المقبول. وهذا هو مانحاول الكشف عنه في الفصل
التالي .

الفصل الرابع

التصوف المشروع والحياة الروحية

عند ابن باديس

تمهيد :

أولا : التصوف المشروع مفهومه وحدوده

ثانيا : وسائل الكمال الروحي والخلقى

تمهيد :

إذا كان ابن باديس - كما بينا من قبل - ناقدا للأوضاع البدعية ضد الطرقيين من صوفية عصره، فإن هذا لايعنى رفضه التام للتصوف، فالواقع أن لديه جانبا صوفيا لاختفاء فيه. أو إن شئنا الدقة فى القول لديه تصور للحياة الروحية المقيدة بقيد الكتابة والسنة . فإبن باديس وإن هاجم بعض المبتدعين من طرقية عصره ، فإنه لا يهاجم التصوف ، فى كل شيوخه ورجالاته . ويضاف الى هذا وكما سيتضح فى هذا الفصل أن الإنسان لديه نزوع فطرى لمثل هذه الحياة الروحية . ولكن هذه النزعة الروحية لدى الإنسان، لا بد وأن تكون عند ابن باديس تحقيقا لوسطية الإسلام من حيث هو دين جامع لأسباب الحياتين معا المادية والروحية بغير إفراط ولا تفريط . ولهذا كان من الضرورى أن نفرّد هذا الفصل، لنبين أولا حقيقة التصوف المشروع الذى يرتضيه ابن باديس. ثم لنتبين ثانيا معالِم هذا التصوف أو الحياة الروحية كما حدد قسّماتها ، وبحيث جاءت منذ البداية وحتى النهاية موافقة لمشربه السلفى المتجدد . وفيما يلى تفصيل هذين الجانبين بوصفهما يمثلان الموقف الإيجابى لابن باديس من قضية التصوف .

أولا : التصوف المشروع مفهومه وحدوده عند ابن باديس :

إن التصوف الذى يقبله ابن باديس لا يخرج فى جملته ولا فى تفصيله عن كمال العبادة لله ظاهرا وباطنا من ناحية، ولا على التخلّى عن الرذائل والتحلّى بالفضائل الأخلاقية من ناحية أخرى. ويتحقق هذا كله حين يكون التصوف عاملا أساسيا فى تركية النفس وتقويم الأخلاق، ففى هذه الحالة يكون هو التصوف المقبول كما يقول ابن باديس. ولكون كلام أئمتّه فيه ككلام سائر أئمة الإسلام فى علوم الإسلام على حد قوله (١) .

(١) ابن باديس - المجلد الرابع من آثاره ص ٣١٩ .

فالتصوف فى جانبہ الخلقى إذن هو الذى يرتضيه ابن باديس وهو بالتالى الذى يحظى بمشروعية لاسبيل إلى إنكارها ومن ثم يكون التصوف فى هذا الجانب علما من العلوم الإسلامية أو علوم الشريعة مادام مقيدا بتحقيق هذين الجانبين للمسلم ، كمال عبادته وطاعته لله ظاهرا وباطنا من ناحية، وكمال أخلاقه أيضا ظاهرا وباطنا من ناحية أخرى .

والواقع أن هذا الجانب الخلقى من التصوف هو الذى يرتضيه ابن باديس، هو ماكان عليه التصوف فى أزهى فترة من فتراته وهى القرنين الثالث والرابع الهجريين ^(١). وإن كان الأدنى الى الصواب أنها قد تبلورت فى حياة الزهاد والصوفية الأوائل الذين شغلوا القرنين الأول والثانى الهجريين . فلقد كان التصوف عندهم عاملا فى تهذيب النفس الإنسانية وإعدادها لطاعة الله. وبالتالي فالتصوف لم يكن رسما ولا علما ولكنه أخلاق كما يقول النورى ^(٢)، ومن أراد أن يحققه فلا بد له أن يخرج من نفسه كل خلق دنى، ويدخل فى كل خلق سنى ^(٣) وقد جمع الهروى (ت ٤٨١ هـ) حقيقة التصوف، فجعله الخلق وجماع الكلام فيه من هذا الوجه يدور على قطب واحد، هو بذل المعروف وكف الأذى ^(٤). ولم يكن غريبا أن يلتقى معه فى هذا ابن القيم الفقيه الحنبلى (ت ٧٥١ هـ) فقد فهم من التصوف عين وجهته الأخلاقية السابقة، وأنه بالتالى تحقيق لغاية الدين، إذ أن الدين كله خلق، وكذلك التصوف على حد قوله ^(٥) .

(١) عفيفى (الدكتور أبو العلا) : التصوف - الثورة الروحية فى الإسلام - القاهرة - دار المعارف - ١٩٦٣ ص ٩٢ .

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٦٧ .

(٣) القشيري : الرسالة ج ٢ ص ٥٢١ .

(٤) الهروى : منازل السائرين - دار الكتب العربية - القاهرة ١٣٢٨ هـ - ص ١٥ - ١٦ .

(٥) الجوزية (ابن قيم) : مدارج السالكين دار التراث العربى للطباعة والنشر - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٢ ج ٢ ص ٢٢٨ . وأيضا التمكن فى شرح منازل

السائرين لأبى الفيض المتوفى، دار نهضة مصر - القاهرة ١٩٦٩ ص ١٤١ .

والحق أن هذا الجانب الخلقى من التصوف هو الذى يرتضييه أيضا أغلب المصلحين من المحدثين والمعاصرين، على اختلاف مشاربهم فى الإصلاح والتجديد . فالإمام محمد عبده، وإن حارب المبتدعين من صوفية عصره، إلا أنه لم يغفل عن قيمته فى جانبه الخلقى العامة، وتقويم عاداتها من ناحية، وترويض النفوس بأعمال الدين . وجذبها اليه، وجعله وجدانا لها من ناحية أخرى^(١)، ومعنى هذا أن للتصوف فاعليته فى تقويم الخلق الإنسانى، وفى التحلى بالقيم الأخلاقية الرفيعة، ولاغرو أن يحقق التصوف شيئا من هذا من حيث إن الأعمال الدينية إنما تصدر عن الملكات والعزائم الروحية وأن الروح هى السلطان القاهر على البدن^(٢).

بل إن أبا الأعلى المودودى (ت ١٩٧٩) رغم تباين مشربه فى الإصلاح والتجديد مقارنة بالإمام محمد عبده وابن باديس، لم يجعل التصوف خارجا عن الشريعة . بل على العكس هو عنده تحقيق للقيام بأحكامها بقدر أكبر من الإخلاص وصفاء النية وطهارة القلب . وبالتالي فهو عنده تحقيق لكمال الخلق وكمال العبادة الحققة فى الظاهر والباطن^(٣) .

والواقع أن هذا هو مفهوم التصوف كما يراه أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى . فهو ليس نظريات نفسية أو أخلاقية أو ميتافيزيقية، بقدر ما هو طريقة فى الحياة ورياضة عملية تمارس من أجل هدف معين هو تحقيق الكمال الأخلاقى الذى دعا إليه الإسلام^(٤)، ولئن كان التصوف - كما يرى ابن باديس أيضا - تحقيقا لكمال العبادة من ناحية وكمال خلق الإنسان من

(١) أمين (الدكتور عثمان) رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده وانظر ص ٢٠١ .

(٢) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية ص ٥٠ .

(٣) المودودى (أبو الأعلى) : ألف باء الإسلام - مكتبة التراث الإسلامى بالقاهرة

١٩٨٣ ص ١٤٣ .

(٤) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطرق الصوفية فى مصر ص ٥٥ .

ناحية أخرى، فمن الضروري فى رأينا ألا يخرج فى كلياته ولا فى تفصيلاته فى هذا الجانب الخلقى عن منطق الهداية القرآنية ولا عن هدى السنة النبوية . ففيهما الكفاية فى تحقيق هذين الجانبين بوصفهما - القرآن والسنة - مصدر الأخلاق الإسلامية وفى ضوء مفهوم ابن باديس عن التصوف، نستطيع أن نذكر حدوده التى ينبغى أن تحده.

فمن الناحية الأولى : ينبغى أن يتقيد التصوف بمنطق القرآن الكريم وهدايته. لأن أقوم طريق لتهديب أخلاق النفس هو ما بينه الله تعالى لعباده فى القرآن وبالتالي فطريق السلوك الشرعى كما يقول ابن باديس إنما يكون فى اتباع القرآن ^(١) ففيه البيان الكافى والدواء الشافى لأعراض النفس الخلقية وفيه وسائل تركيتها وطهارتها، وبما يحقق لها الإستقامة فى العبادة والخلق، وبما يضمنه لها من الفوز بالسعادتين الدنيوية والأخروية .

وقد فهم ابن باديس هذا كله من تفقهه فى قوله تعالى: " وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين: ^(٢) ومن قوله تعالى يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين " ^(٣). ومن ثم فقد انتهى إلى هداية القرآن أعظم هداية. ويشير ابن باديس إلى هذه الحقيقة بقوله (... فإذا اردت أن ترقى فى درجات الكمال وتظفر بأنواع الإنعام وتزكى نفسك الزكاء التام فعليك بهدى الفرقان، فهو بساط القدس ومعراج الكمال ومائدة الإكرام .. ^(٤).

ومادام التصوف تحقيقا للكمال الخلقى، أو هو لابد من أن يكون كذلك، فينبغى أن يؤخذ بكليته من القرآن، ففيه الكفاية فى تحقيق الكمال الخلقى

(١) ابن باديس - المجلد الثانى من آثاره ص ٨٢ .

(٢) سورة الإسراء : من الآية ٨٢ .

(٣) سورة يونس : الآية ٥٧ .

(٤) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٣٧٩ .

والروحي اللذين ينشد هما الإنسان في عبادته للحق تعالى وفي علاقاته بالخلق. بيد أن هذا كله لا يتأتى إلا بتدبر آيات القرآن، والتأمل في أسرار معانيها، دون مجرد الإنكباب عليه بلا فهم ولا تدبر. وفي هذه الحالة يكون الإنتفاع بالقرآن، إذ هو الذى تتضح به البصائر، وتتسع به المدارك وتتهدب به الأخلاق وتتركى به النفوس وتتقوم به الأعمال، وتستقيم به الأحوال (١).

ومن الناحية الثانية : ينبغي أن يتقيد التصوف في جانبه المشروع بوصفه تزكية للنفس في أخلاقها وعونا لها على كمال العبادة والطاعة لله بالإتباع الكامل لسلوك الأنبياء والمرسلين إذ لاسبيل إلى مجاوزة الحد الذى بلغوه في كمالهم الخلقى ولا في كمال عباداتهم لله . ولهذا يتعين على المؤمن الكامل في إيمانه التأسى بأفعالهم وهديتهم لأنهم أكمل النوع الإنسانى، وهم المثل الأعلى في كمال الخلق وبالتالي فلا بد لمن أراد أن يبلغ شيئا من كمالهم في العبادة والخلق من أن يحقق ذلك باتباعهم كاملا. ولهذا يؤكد ابن باديس على ضرورة هذا الإلتباع فيقول (... فأقبل على روحك بالتركية والتطهير والترقية والتكمل ولا سبيل إلا بالاقتداء بهم والإهتمام بهديهم) (٢).

فالمهم إذا في كمال الحياة الخلقية والروحية عند ابن باديس هو الإلتباع الكامل للأنبياء بوصفهم مصابيح هداية للبشر ونماذج عليا في كمال الخلق، إذ هم - كما يقول ابن قيم الجوزية - أطباء القلوب ولا سبيل إلى تزكية النفوس وصلاحها إلا من طريقهم وعلى أيديهم وبمحض الإنقياد لهم والتسليم لهم على حد قوله (٣) .

ولما كان الأنبياء هم المثل الأعلى في الكمالين الروحي والخلقى وكان النبى صلى الله عليه وسلم، هو خاتم النبيين، فقد حق الإلتباع كاملا له في

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٩٠ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٣٧٩ .

(٣) الجوزية (ابن قيم) : مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٣٤ وأيضا ص ٢٣٣ .

مديه وفي العمل بسنته. ففي ذلك تحقيق الكمالين الروحي والخالقي انا. فكل ما نأخذه من الشريعة المطهرة، فإنما نأخذه لنبلغ به الكمال في حياتنا الفردية والاجتماعية. ولهذا فالمثل الأعلى لذلك هو حياة محمد صلى الله عليه وسلم ... فسيرته - كما يقول ابن باديس - هي الجامعة لمحاسن الإسلام والغاية لكل كمال^(١). ولأجل هذا كله فنحن مأمورون بالأخذ عنه، فيما أخذ به نفسه والانتها عما نهى عنه نفسه لقوله: " وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا " ^(٢). وتلك حقيقة يقررها الصوفية أنفسهم، فقد خص الله رسوله صلى الله عليه وسلم بخصائص لم يشاركه فيها أحد، فمن نظر في عبادته وجده لا يطاق ومن نظر في أخلاقه وجده لا يدرك، ومن نظر في معرفته وجده لا يلحق ، فكان عليه الصلاة والسلام على مقام لا يدرك ولا يلحق ولا يعرف على حد قول ابن عجيبة من متأخريهم^(٣).

والحق أن الصوفية المحققين مجمعون على أن الإتياع الكامل للقرآن والسنة هما لحمه التصوف وسداه، فقد أكد الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) إمام التصوف في عصره الذهبي هذه الحقيقة لما قال مذهبا هذا مقيّد بالكتاب والسنة، فمن لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الشأن^(٤). وأكد أبو على الجوزجاني على ضرورة العمل كاملا بهدى السنة، لأن الطرق إلى الله كثيرة وأصح الطرق وأعمرها وأبعدها عن الشبهة اتباع السنة قولاً وفعلاً وعزماً وعقداً^(٥) وأكثر من هذا كله فشيوخ الطرق الصوفية

(١) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٣٠٩ .

(٢) سورة الحشر من الآية ٧ .

(٣) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية - تحقيق عبدالرحمن حسن محمود - عالم الفكر - القاهرة ١٩٨٣م ص ٥١ .

(٤) السلمي : طبقات الصوفية ص ١٥٩ ، وقد أورد هذه العبارة الجنيد ابن الجوزي في تلبيس إبليس ص ١٦٨ .

(٥) السلمي : طبقات الصوفية ص ٢٤٧ .

الكبار لم يخرجوا عن هذا أيضا، إذ لافائدة بالسعى والعمل بالطريق المغاير للشرع كما أكد الرفاعى شيخ الطريقة الرفاعية (١). ومن قبله حذر أيضا عبد القادر الجيلانى مريد طريقته من الإبتداع فيما لم يأمر به الله أو رسوله فقال عليكم بالإتباع من غير ابتداع (٢).

وبناء على ماسبق، فالتصوف المشروع أو الحياة الروحية بوصفها بلوغ أعلى درجات الكمال فى العبادة والطاعة لله، لاينبغى أن يخرج فى رأى الصوفية الكمل ولا فى رأى ابن باديس أيضا عن حدود الشرع قرآنا وسنة ففيهما الهداية وما ينير كل سبيل من سبل النجاة والسعادة فى الحياتين، وهى الهداية التى يعرفها الفقهاء القرآنيون السنيون على حد قول ابن باديس (٣)، وإذا كان هذا هو شأن التصوف الحقيقى، فإنه بالتالى لايجوز أن يخرج عن التخلق بأخلاق القرآن كتاب الله الكريم، وهى الأخلاق التى تخلق بها محمد صلى الله عليه وسلم، من حيث أنه قد حاز مرتبة الخلق العظيم (٤) وهذا الخلق النبوى لم يخرج فى جملة ولا فى تفصيله عن خلق القرآن وأدبه وهو المعنى الذى فهمه الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) من الآية الكريمة السابقة إذ الخلق العظيم هو آداب القرآن (٥).

ومن الناحية الثالثة : فالتصوف المشروع ينبغى أيضا ألا يكون من شأنه اهمال الحياة الدنيوية بكليتها، فذلك مالا يتفق ووسطية الإسلام إذ الوسط

(١) الرفاعى : البرهان المؤيد ص ٥٣ .

(٢) الجيلانى : الفتح الربانى ص ٣٥ ، وأيضا انظر من ص ٩ - ٩١ من نفس المصدر، وأيضا انظر للجيلانى الغنية لطالبى طريق الحق ج ٢ ص ١٦٣ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٩٧ .

(٤) الطرازى (أبو المظفر الحسينى) : الأخلاق فى الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٦م ص ١٣٤ .

(٥) الجوزية (ابن قيم) : مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٢٥ .

العدل هو تحقيق الكمال فى الحياتين معا، وبغير هذا لا يكون للحياة الروحية فى الإسلام المعنى الذى يستقيم واصول الإسلام. ومن ثم يتعين على المسلم الكامل فى إيمانه وتقواه، ألا يقطع صلته بالحياة الدنيوية كاملا طلبا للكمال فى العبادة أو الزيادة من ثواب الله.

فللعبد حالتان كما يقول - ابن باديس - أولاهما يعالج فيها شئون الحياة فيما يتعلق بأمر نفسه وأهله، فيرعى مصالحه أو مصالح غيره ويباشر فيها الأخذ بالأسباب وكل ذلك بما تقتضيه بشريته. وهو فى هذا الجانب متعبد بمأمور بما شرعه الله، وثانيتهما حالة ينفرد فيها لربه، ويخلص فى ذلك كله قلبه وروحه، ويتوجه بكليته إلى خالقه وحده بالفكر والاعتبار ودوام المراقبة له فى حال من أحواله. وهذه الحالة الثانية أشرف وأفضل حالتَيْه وهى أساس الاستقامة فى حالة الأولى وأصل الكمال فى غيرها^(١).

فالمهم فى قول ابن باديس يكمن فى أنه مع تفضيله للحالة الثانية - بوصفها تحقيقا لأعلى درجات الكمال الروحى فى العبادة والأخلاق - لم ينس أن يؤكد على أن الحالة الأولى مطلوبة وضرورية. ونعنى بتلك الحالة مباشرة الإنسان دوما لحياته الخاصة وفق ما تقتضيه طبيعته البشرية مع تحقيق عبادته لله بمقتضى الأمر والنهى الشرعيين. ولهذا فالكمال هو فى الجمع بين الحالتين، الحياة المادية والحياة الروحية. فهما معا يمثلان الوسطية التى تعبر عن جوهر الإسلام. ورغم سمو الحياة الروحية بالقطع عند ابن باديس، لكن الجمع بينهما أمر لا بد منه عنده (... إذ لم يخلق الإنسان للأرض وإن خلق منها وإنما خلق للسماء وللملأ الأعلى، فالجسد آلة بديعة للروح، لازمة لها فى الدنيا وملزمة لها فى الآخرة)^(٢). وبناء على ما سبق،

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ١٣٨ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق -- نفس الصفحة .

فنزوع الإنسان للحياة الروحية أمر مطلوب مادام يحكم نشأته مخلوقا لحياة الملاً الأعلى . ولكن هذا النزوع الروحي أيضا لا ينبغي أن يكون من شأنه إهمال الإنسان كلية لقلبه البدني على حساب حياة الروح، فمن العدل - كما يقول ابن باديس - أن يعطى البدن حقه كما يعطى الروح حقه: أيضا، وكما أن الروح تكمل بما ينيرها من العلوم والمعارف وما يزكيها من الأخلاق ... فكذلك البدن يلزمه حقه، بما ينميهِ ويصلحه، ويقويه ويحفظه من كل ما يفسده أو يهككه أو يؤذيه^(١).

وينبني على ذلك أيضا أن الحياة الروحية - وإن كنت أمرا مرغوبا فيه - إلا أن تحقيقها لا يعني فرار الإنسان من الدنيا بأسرها وعوده عن العمل وعدم السعى والأخذ بأسباب الحياة والسنن الكونية ففي ذلك كله تعطيل لسنن الله في الكون، فوق مخالفته للعبادة المشروعة على نحو ما أمر الله به عباده. ولذلك كان ابن باديس حريصا على تأكيد مفهوم الحياة الروحية على النحو السابق ليؤكد بالتالي جدارة الإسلام في بناء الحياتين المادية والروحية معا ولهذا لم تكن الحياة الروحية عنده فرارا من الدنيا وشئونها، بقدر ما كانت فرارا من شرورها وعلى الوجه المشروع الذي يوافق دين الإسلام في جمعه لكمال الحياتين معا، المادية والروحية^(٢). وبناء على هذا فالزهد والحياة الروحية ينبغي أن يفهما في إطار عقيدة الإسلام في غير إفراط ولا تفريط . إذ الزهد الإسلامي ليس اسما لأي شكل ظاهري من مظاهر الإنقطاع عن الدنيا، وإنما هو عمل قلبي ومظهري إيماني لدى

(١) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٢) انظر المجلد الثاني من آثاره ص. ٩٨.

الإنسان، يطمح من خلاله إلى تحقيق أعلى مستوى من العبادة والمعرفة^(١).

وفى رأينا أن تأكيد ابن باديس على هذه الحقيقة هو تقرير لجوهر الإسلام وكفاية رسالته للحياتين المادية والروحية معا . فيأخذ المسلم المؤمن بأسباب الحياة الأولى ليرقى فى مدارج الحياة ويتقدم ويسعى فى الحياة الثانية ليحقق روحانيته ومرضاة ربه . وبذلك يحقق التوازن المطلوب فى الجمع بين حياة البدن ومطالبه وحياة الروح وكمالها . والحق أن هذا التوازن المطلوب أمر ينفرد به الإسلام عن اليهودية والمسيحية ، فالعقيدة الإسلامية كما يقرر بطروشوفسكى تحقق خير الفرد والجماعة وعنايتها بالحياة الدنيا لا تنقل عن عنايتها بالحياة الأخرى . ولذلك لم تهتم بالمجال الروحى وحده وإنما اهتمت بالمجالات الأخرى المادية والعلمية والنفسية ، ولم تفعل ما فعلته المسيحية بصفة خاصة^(٢) .

وإذا كان هذا هو ما يقرره بطروشوفسكى فى فضل عقيدة الإسلام فأولى بالمسلم الكامل فى إيمانه وإسلامه أن يجعل القرآن الكريم أصلا لحياته الدنيوية والتعبدية ، فيأخذ بأسباب الحياتين معا . وهو فى إقباله عليهما إنما يؤتمر بدعوة القرآن ، وفى الوقت الذى يشده لميدان الألوهية، فإنه يصله بالحياة الدنيوية ويشده للعمل فى ميدانها^(٣).

(١) خان (وحيد الدين) : الإنسان القرانى ، ترجمة الدكتور سمير عبد الحميد ابراهيم دار الصحوة - القاهرة - ١٩٨٥ ص ٦٦ .

(٢) خان (وحيد الدين) : الإنسان القرانى ، ترجمة الدكتور سمير عبد الحميد ابراهيم دار الصحوة - القاهرة - ١٩٨٥ ص ٦٦ .

(٣) جب (هاملتون) : دراسات فى حضارة الإسلام .. ترجمة إحسان عباس وآخرين .. دار العلم للملايين - بيروت .. ١٩٦٤م ص ٢٥٤ - وأيضا

وبهذا يصبح التصوف مشروعا ومقبولا عند ابن باديس ، بل وعند الكثيرين بطبيعة الحال، إذ سيكون حينئذ تعبيراً عن قيم الإسلام من حيث هو دين جامع بين العمل الدنيوى والعمل الآخروى^(١). والصوفى المحقق إذا هو الذى لا يرى تعارضاً بين حياته التعبدية ، وحياة المجتمع الذى يعيش فيه ، لأن التصوف كما يقول أستاذنا الدكتور التفتازانى منهج كامل فى الحياة^(٢) .

ثانيا : وسائل الكمال الروحى والخلقى عند ابن باديس :

ولما كان التصوف المقبول عند ابن باديس هو ما لا يخرج عن تحقيق الكمال فى العبادة والطاعة لله من ناحية، وتركيب النفس وأخلاقها من ناحية أخرى ، فإن ابن باديس يوقفنا فى شفافية روحية خالصة على قسّمات هذه الحياة الروحية ، والتي لا تخرج فى جملتها عن التصوف المقبول - كما يسميه - وبحيث تكون هذه الحياة الروحية موافقة لحدود الشرع قرآناً وسنة .

وبداية يؤكد ابن باديس على أن الحياة الروحية شئ كامن فى كل النفوس الإنسانية . فالإنسان - على الرغم من أنه كائن مركب من بدن وروح - إلا أنه يتجه صوب الذات الروحية بأكثر مما يتجه للذات الحسية ، والتي هى تحقيق لمطالب البدن . وليس هذا هو المهم، ولكن الأهم منه ، أن الذات الحقيقية عند الإنسان هى أيضا الذات التى

حضارة العرب - جوستاف لوبون ، ترجمة عادل زعتر - طبعة عيسى الحلبى
- القاهرة - ١٩٦٩ ص ١٢٥ وما بعدها .

(١) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص ٣٢ .

(٢) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع السابق ص ٨٩ .

تباعد بين الإنسان وبين هذا العالم الفانى المحيط به. ومن هنا كانت لذة الأرواح النورانية الحقيقية -كما يقول ابن باديس - فى عالمها العالى الأقدس، وفى الرفيق الأعلى الأطهر، وفى معاشرة أمثالها من النفوس الزكية ... فهى دائمة الشوق إليه والإنجذاب نحوه ... (١).

بيد أن نزوع الروح الإنسانية ورغبتها فى الإتصال بالملأ الأعلى والظفر بتلك اللذات الحقيقية ، ليس عملاً سهلاً يتأتى للإنسان بلوغه فى التو واللحظة . فهو مشدود الوثاق لرغبات قابلية الترابى بما ركب فيه من نزوع دائم للشهوة من ناحية ، وبما جبلت عليه نفسه من جنوح إلى الهوى والمعصية من ناحية أخرى، من حيث إن الإنسان مهياً للكمال بما فيه من الجزء النورانى العلوى وهو روحه، ومعرض للسقوط والنقصان من أخلاط عناصر جزئه الأرضى الظلمانى، وهو جسده ... (٢).

فالإنسان يتأرجح فى نظر ابن باديس إذا بين حالين متباينين دوماً حال كمال روحه، وحال تحقيق كمالات بدنه، وهو فى الأول يلبى داعى الروح فيحقق بالتالى جانبه النورانى، وفى الثانى قد يلبى حظوظ نفسه فيحقق مطالب بدنه. وهكذا يظل الإنسان بين هذا وذاك فإذا جذبه جزؤه الترابى الى السفليات الأرضية، طار به جزؤه النورانى على بساط العقل إلى علويات السماء، فهو لن يزال دائماً بين هذا وذاك، فى انحطاط واعتلاء (٣). ويعنى هذا أن الإنسان مهياً للكمال الروحى والخلقى بطبيعته كما أنه فى الآن نفسه مهياً للسقوط

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٣٣ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٥٠٥ .

(٣) ابن باديس . المجلد السابق ص ١٧٧ .

الأخلاقى. والأول مردود لكونه من عالم الروح والثانى لكونه مخلوق من عنصر ترابى. وبقدر ما يحقق الإنسان الكمال الخلقى فى الجانب الأول . بقدر ما ينعدم فيه الجانب الثانى. وفى الحالتين تقف النفس حجر عثرة فى كماله أو سقوطه، إذ هى الجانب الجاذب القوى إلى دركلت الإنحطاط من ناحية وهى أيضا المعرقة للعبد عن الصعود والسترقى فى سلم السعادة من ناحية أخرى ^(١) . ويمضى ابن باديس ليكشف عن فهمه العميق لأغوار الحياة النفسية للإنسان بوصفه ذا طبيعة مركبة من الروح والبدن، فيؤكد على أن هذه الطبيعة المزدوجة لاتسلم من نزوع النفس لتحصيل اللذات وتحقيق الرغبات وبالتالي تصبح النفس هى علة السقوط الخلقى والروحى، ومن ثم لابد للإنسان من السيطرة عليها، ذلك لأن " فى النوع الإنسانى كما يقول ابن باديس غرائز غالبية عليه لايسلم منها إلا من عصم الله أو وفق إلى الإيمان والعمل الصالح " ^(٢) .

والأمر اللافت للنظر فيما سبق ، تطابق وجهة نظر ابن باديس مع وجهة نظر الصوفية الخالص فى شأن النفس الإنسانية، بوصفها عندهم عقبة فى سبيل تحقيق الإنسان لكمال الخلقى والروحى معا. فالنفس عند الصوفية وكما سبق أن أكد ابن باديس ، لاتألف الحق أبدا والطاعة خلاف سجيته وطبعها، ويتولد أكثر ذلك من متابعة الهوى واتباع الشهوات ^(٣). ولهذا صارت النفس هى السبب الموجب عندهم

(١) ابن باديس : المجلد السابق ص ٢٨٢ .

(٢) ابن باديس : المجلد السابق ص ٣٣٥ .

(٣) السلى (أبو عبد الرحمن) : عيوب النفس ومداوتها - تحقيق إيتان كولبرج

الجامعة العبرية - القدس - ١٩٧٦ م ص ٧٧ .

لظهور الأخلاق الدنيئة والأفعال المذمومة^(١). وهو الأمر الذى فطن إليه ابن قيم الجوزية قبل ابن باديس لما قال (... وقد اتفق السالكون إلى الله على اختلاف طرقهم وتباين سلوكهم على أن النفس قاطعة بين القلب وبين الوصول إلى الرب، وأنه لا يدخل عليه سبحانه ولا يوصل إليه، بعد إمامتها وتزكيتها بمخالفتها والظفر بها)^(٢).

ولما كان هذا هو شأن النفس الإنسانية كما بين ابن باديس وابن القيم وشيوخ الصوفية من قبلهما ، فقد وجب على الإنسان ضرورة مجاهدتها ليتسنى له تحقيق كماله الروحي والخلقى معا ، لأنه إذا قهرها وغلبها - كما يقول ابن باديس فقد تيسرت له أسباب الكمال^(٣) ولا يتيسر للإنسان مجاهدة نفسه وتزكيتها وطهارتها، إلا بإعلان توبته الخالصة ، ليولد بعدها ولادة روحية جديدة ، ولا بد من أن يتضافر مع توبته دوام اتيانه للأعمال الصالحة ، لأن نفوسنا لا تخلو من تدنس والموفق من دوام على غسلها بالتوبة وتحليتها بالأعمال الصالحات^(٤).

فالتوبة إذا ضرورة لابد منها ليتم للروح الإتصال بالمالأ بالأعلى ولا بد أن يحقق الإنسان شروطها لتؤتى ثمرتها. وهى عند ابن باديس كما هى عند غيره، تقتضى من العبد الإقلاع التام عن المعصية وذلك بالندم على مافات والعزم على عدم العودة اليه، وهذا من عمل القلب وبالإقلاع

(١) الهجويرى : كشف المحجوب ج ٢ ص ٤٢٧ .

(٢) الجوزية (ابن قيم) : إغائة اللفان من مصايد الشيطان - تحقيق محمد حامد الفقى - طبعة مصطفى الحلبي - القاهرة ١٩٣٩ ج ١ ص ٧٥ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى ص ٢٨٢ .

(٤) ابن باديس . المجلد السابق من آثاره ص ٣٩٢ .

وبالإضافة عما هو متلبس به وهذا من عمل الجوارح (١) . وهذا هو
ما فهمه ابن باديس عن تأمله في قوله تعالى: "إلا من تاب وعمل
صالحاً فأولئك يبذل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيماً" (٢) .
وبذلك تكون التوبة جامعة لعمل القلب والجوارح معاً ، لأن الإيمان
عندما يذكر مع الأعمال فالمراد به تصديق القلب ويقينه الكامل بعقائد
الحق ، والعمل الصالح هو العمل الطيب المشروع سواء كان من عمل
الباطن، وهو عمل القلب أو عمل الظاهر، وهو عمل الجوارح (٣) .

ومادامت التوبة عملاً قلوبياً، فلا بد أن يتعدى أثره على الجوارح
الظاهرة، ولذلك فإن مجرد تحقق العبد بالتوبة لا يكفي ليترقى في
مدارج الكمال الروحي ، إذ لابد له من المواظبة على الطاعات بالعمل
الصالح ، ليحقق بالتالي كمال توبته ظاهراً وباطناً، وليس هناك إلا
العمل الصالح لأنه لن يخلص من كدوراته الجسمانية ولن ينجس من
أسباب نقصانه إلا بعبادته ربه، ففيها صفاء عقله وزكاة نفسه وطهارة
بدنه في ظاهره وباطنه (٤) . فضلاً عن هذا كله فالإنسان بعبادته
وطاعته لربه يترقى في مراتب الكمال، ويدنو من الملاء الأعلى عند
الرب الأعلى ذي الجلال والإكرام (٥) .

والعبادة وإن كانت ضرورة لابد منها للكمال الروحي، فلا بد
من أن يحققها الإنسان بغير إفراط ولا تفريط، لتجئ موافقة لروح

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٧٦ .

(٢) سورة الفرقان الآية ٧٠ .

(٣) ابن باديس : المجلد الأول ص ٤٧٦ .

(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ٥٠٥ .

(٥) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٣٢ .

الإسلام، فكما أن الإنسان عليه حقوق لنفسه، فكذلك عليه حقوق لله، ومن ثم يتعين عليه أن يعطى كل ذى حق حقه. ولهذا يلزمه فى حال فراغه من أمر نفسه وثئون حياته الخاصة، أن يستوفى حق الله عليه، ولا يتأتى له هذا إلا بشغل أوقاته الفارغة فى طاعته لربه ولا تكون الأخيرة إلا بالأعمال الصالحة، أعمال القلوب وأعمال اللسان وأعمال الجوارح^(١). فالعبادة عند ابن باديس ضرورة إذا لتحقيق طهارة القلب والبدن، ولذلك لا بد من أن تكون جامعة للباطن والظاهر معا من حيث إن الباطن عمل القلب، والظاهر عمل الجوارح، وإذا لم تكن العبادة على هذا النحو لم تكن هى العبادة المشروعة الموافقة أيضا لروح الإسلام، من حيث أنه تشريع عام يعم جميع أعمال الإنسان أعمال قلبه وأعمال لسانه وأعمال جوارحه، ولهذا يتعين على الإنسان أن تكون عبادته تحقيقا للعبادة التى أمره بها دين الإسلام، إذ لا يخرج فى كلية من كلياته ولا جزئية من جزئياته كما يقول ابن باديس عن هذا الأصل العام المتجلى فى جميع الأحكام^(٢).

و واضح التقاء ابن باديس والصوفية الخالص فى شأن العبادة الحقيقة لله، إذ لا بد أن تجئ مطابقة لما فى القلب من قصد فتنعكس على الجوارح طاعة، ولهذا كان الباطن محكا لسلامة ما يصدر عن الجوارح من أعمال، وهو الأمر الذى يؤكد ابن باديس لأن الباطن أساس الظاهر على حد قوله^(٣). وهذا الذى يؤكد ابن باديس يتفق عليه الصوفية جميعا، لأن كمال العبادة إنما يكون بحفظها والمحافظة عليها،

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٧٣ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٦٦ .

(٣) ابن باديس : المصدر السابق ٣٣٩ .

ولا يتحقق ذلك إلا بإقامة حدودها الظاهرة والباطنة من غير غلو ولا تفريط والمفرط مضيع والغالى مبتدع سيما إن اعتقد القربة^(١) والواقع أن هذا الاتفاق بين ابن باديس والصوفية هو جوهر العبادة الحقيقية فى الإسلام، ولهذا كان ابن تيمية دقيقا لما أكد على أن أصل الدين هو الأمور الباطنة من العلوم والأعمال، وأن الأعمال الظاهرة لا تنفع بدونها^(٢).

وإذا كان هذا هو شأن العبادة الحقيقية عند ابن باديس وعند الصوفية فإن النتيجة تصبح واحدة فى رأينا، وبذلك يلتقى الفقه والتصوف عند نفس الغاية، وبالتالي تتنقى الخصومة المزعومة بين الفقهاء والصوفية وتصبح الشريعة والطريقة شيئا واحدا^(٣) إذ أن الفقيه ينبغى أن يكون صوفيا، والصوفى إنما يحقق عمل الفقيه، وهما معا يصدران من معين واحد هو حقيقة دين الإسلام من حيث هو تشريع

-
- (١) زروق (ابو العباس) : قواعد التصوف - تصحيح محمد زهرى النجار مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة - ١٩٦٨ م القاعدة ٨٦ ص ٥٢ .
- (٢) ابن تيمية: التحفة العراقية فى الأعمال القلبية - تحقيق قصى محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ ، ص ٤٢ .
- (٣) الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل مقبول، فالشريعة جاءت بتكليف الحق والحقيقة أنباء عن التصريف الحق، فغير مقبول، فالشريعة جاءت بتكليف الحق والحقيقة أنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبدته والحقيقة أن تشهده - القشيري - الرسالة ج ١ ص ٢٩٦ والشريعة والحقيقة عبارتان للقوم - كما يقول الهجویری - يعبرون بإحداهما عن صحة حال الظاهر والثانية عن إقامة حال الباطن الهجویری الظاهرة، المحجوب ج ٢ ص ٦٢٧ وعند ابن عجيبة الشريعة لصالح الجواهر الظاهرة، وهى تدفع إلى الطريقة التى هى إصلاح السرائر الظاهرة، وهى أيضا تدفع إلى الحقيقة التى هى كشف الحجاب ومشاهدة الأحباب من داخل الحجاب أنظر الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية تحقيق وتقديم عبد الرحمن حسين محمود - عالم الفكر القاهرة ١٩٨٣ ص ٢٤ وأنظر أيضا ص ٣٢١ من نفس المصدر .

جامع لحركة الباطن والظاهر معا، أعنى عمل القلب بالقصد والباعث، وتحقيق الجوارح بالطاعة والعمل. وبهذا تتوحد جهود علماء الإسلام فى تدعيم القيم الإسلامية فى مجال الحياة العملية .

وهذه الحقيقة السابقة ينبغى أن نعمل على توكيدها ، فلا خصومة بين الفقهاء والصوفية ، ما دام الصوفية يعمقون روح الشريعة بهذا الشكل. ويحق بالتالى القول مع الإمام الرفاعى " إن نهاية طريق الصوفية نهاية طريق الفقهاء ، ونهاية طريق الفقهاء نهاية طريق الصوفية، والطريقة هى الشريعة، والشريعة هى الطريقة، والفرق بينهما لفظى، والمادة والنتيجة واحدة^(١).

وننبين مما سبق خصوبة موقف ابن باديس فى تحليله لقيمة العبادات من حيث هى ركن ركين فى تحقيق الكمال الروحى والخلقى وهو ما يتفق وحقيقة العبادة فى دين الإسلام، إذ جميع عبادات الإسلام ومعاملاته ما لم تقم على أساس أخلاقى، فلا قيمة لها أو فائدة، ولا تكون بالتالى مقبولة عند الله ^(٢) .

وقد فطن ابن باديس - وهو الرجل القرأنى - إلى الدلالة الحقيقية للعبادات من هذا الجانب الأخلاقى، وأدرك ما يبطن فيها من قيم روحية وخلقية هى القصد الحقيقى منها فى تكليف الله تعالى لعباده بها. ونلمح ذلك جليا فى تحليله العميق لبعض هذه العبادات من هذا الجانب الروحى الخلقى. فالصوم كعبادة من عبادات الإسلام فيه دلالة روحية وخلقية لعل أهمها فى نظر ابن باديس تحقيق الحرية الروحية،

(١) الرفاعى : البرهان المؤيد ص ٨١ .

(٢) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٦ وما بعدها .

والتي لا تقل في نظره عن الحرية العقلية . وهما معا من حق المسلم أن يشعر بهما ويعمل على توكيدهما في حياته، من حيث إن الإسلام دين للحرية الحقيقية، لأنه دين للعقل ومن حيث إن الحياة في حقيقتها حياتان حياة للروح وحياة للبدن، والحرية كذلك، فهناك حرية الروح وحرية البدن (١) .

ولكن حياة الروح وحريتها هما أصل حياة البدن وحريته، ومن فضل الله على عباده أن شرع لهم في بعض العبادات ما يحقق هذه الحرية ، ففي الصوم تحقيق لها . ولهذا يستطيع المسلم أن يدرك فائدة هذه العبادة لو أدرك المقصود منها وعلى النحو الذي قصد الله . ففي تركه لطعامه وشرابه وشهوات بدنه ، تحرير لروحه من سلطان الشهوة ، وخلص لها من سلطان المادة ، وسمو بها إلى عالم علوى ملكى من الطهر والكمال (٢) .

ويعنى هذا أن الحرية التي يقصدها ابن باديس ليست هي الحرية التي تتم على مستوى الظاهر ، فتتعلق بإتيان هذا الفعل أو الإحجام عنه والإقدام على غيره . فهذه الحرية تتم على مستوى البدن، وإن كانت بتوجيه من العقل ، أما حرية الباطن فأسمى منها لأنها حرية

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٤٨١ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق ص ٤٨١ أنظر في تفصيل فريضة الصوم ودلالاتها عند الصوفية ، على سبيل المثال - اللمع للسراج الطوسى ص ٢١٦ - ٢٢١ وأيضا كشف المحجوب للهجویری ج-٢ ص ٥٦٤ ، وأيضا إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ج-٣، ص ٣٤-٣٩ ، وأيضا تفصيل بعض هذه المضامين فيما أورده السهروردي البغدادي في عوارف المعارف ص ٣٢٧ - ٣٣٩ .

الروح وهى التى يحققها الإنسان حين يتحرر من عبوديته للأشياء المادية ومن خضوعه التام لأسر رغباته البدنية . ولذلك كانت فريضة الصوم وسيلة فعالة لأن يتذوق المسلم طعم لذة الحرية الروحية، أو الحرية الروحية العقلية على حد قول ابن باديس نفسه (١).

ولا تقل فريضة الحج فى مضامينها الروحية والخلقية عن فريضة الصوم ، شأنها شأن كل العبادات فى الإسلام، ففى قيام المسلم الذى يستطيع أداء هذه الفريضة مايشعره بهذه المضامين لو أداها كما ينبغى أن تكون ولو تأمل فى كل ركن منها حكمته . ففى يوم الحج الأكبر - كما يقول ابن باديس - يدرك المسلمون حقيقة ما شرعه لهم فيه بوصفه تزكية للنفوس وتبصره للعقول وتحسينا للأعمال وتذكيرا لهم بعهد إمام الموحدين وشيخ الأنبياء والمرسلين إبراهيم الخليل عليه وعليهم الصلاة والسلام أجمعين (٢). فينبغى إذا على المؤمن الكامل فى إيمانه أن يعى المقصود الحقيقى من مناسك هذه الفريضة . ففى تقديمه للأضحية وذبحها، وينبغى عليه أن يتذكر دوما قيمة التضحية كفعل حياتى بوصفه مسلما . فيتجدد فى قلبه وعقله معنى التضحية فى كل وقت فى سبيل الخير العام، بل عليه - كما يقول ابن باديس أن يحقق هذه التضحية دوما ولو ببذل القليل للناس، وبالتالي تصير التضحية خلقا فيه كل حين (٣). ويؤكد ابن باديس على معنى التضحية بوصفها قيمة من القيم الروحية والخلقية التى ينبغى أن يتحلى بها المؤمن إيمانا

(١) ابن باديس: المجلد الثالث ص ٤٨١ - ٤٨٢ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق ص ٥٢٩-٥٣٠ .

(٣) ابن باديس : المصدر السابق من آثاره ص ٥٣٠ وأنظر بعض المضامين

الروحية للحج فيما أورده الطوسى فى اللمع ص ٣٢٢-٣٢٠ وأيضا الهجويزى

فى كشف المحجوب ج-٢ ص ٥٧٣ إلى ٥٧٤ .

كاملاً ليس فقط فى أثناء مناسك والحج حين يقوم بهذه الفريضة ، وإنما فى كل أيامه بل وفى كل لحظاته إذ المسلم الحقيقى كما يقول من صدق قوله وفعله ومن إذا جاء أمر الله كان كله لله على حد قوله (١)

ولكن مفهوم العبادة لا يتوقف فقط عند حد الصلاة والصيام والزكاة والحج . إنما يشمل أيضا الذكر الدائم لله ، وسماع القرآن وتلاوته وتدبر معانيه وأحكامه ، ولذلك لم يغفل ابن باديس عن أن يكشف عن أهمية الذكر وتلاوة القرآن وتدبره ، بوصفهما وسيلتين ضروريتين فى تحقيق أسمى درجات الكمال الروحى والخلقى ، شأنهما شأن العبادات المفروضة على المسلم من صلاة وصيام وزكاة وحج .

فالذكر من أهم الوسائل التى يتعين على العبد الإتيان بها ليحقق طهارة قلبه، وهو مأمور به لقوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا " (٢) ، ومن ثم جعله الصوفية منشور الولاية كما ذهب أبو على الدقاق (٣) . ولو يتردد ابن قيم الجوزية أيضا فى أن يجعله رأس الأصول ومنشور الولاية، بل أكثر من ذلك جعله أصل كل مقام وقاعدته (٤) . وقد كان ابن باديس مدركا لأهمية الذكر من كل هذه الجوانب، فهو عنده ضرورة فى تحقيق طهارة القلب، ولهذا جعله أصلا من أصول الدين، بل هو الدين كله على حد قوله (٥) . ويعرف

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٥٣٠ .

(٢) سورة الأحزاب ، الآية ٤١ .

(٣) القشيري : الرسالة جـ ٢ ص ٤٦٥ .

(٤) الجوزية (ابن قيم) : الوابل الصيب من الكلم الطيب - المطبعة السلفية القاهرة

- الطبعة الثالثة - ١٣٥٦ هـ ص ٥٨ - ٥٩ .

(٥) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ١٢٩ .

ابن باديس الذكر بأنه متصور الشئ في القلب، المتصور الشئ... ما يبعد زواله المسبق بحضور متقدم، وقد يطابق على الحضور الأول توسعا وزواله بعد حضوره هو النسيان ... فهما أى الذكر والنسيان ضدان^(١) لقوله تعالى: "واذكر ربك إذا نسيت" ^(٢). وتبعاً لذلك يكون الذكر حضوراً قلبياً للمذكور فى قلب الذاكر وبالتالى كان محله القلب، ولما كان الذكر ضده النسيان فالذكر والنسيان يتضادان إذا فى محل واحد. وعلى هذا فالغفلة كما تكون فى القلب، فكذلك الذكر يكون حضوره فى القلب ولا من ذلك ^(٣). والذكر بالإضافة لكونه عملاً قلبياً فى حقيقته، هو أيضاً طاعة لله تعالى ولهذا يدخل ضمن العبادة المفروضة علينا، لأن العبادة هى عين الطاعة فى أتم معانيها، فمن أطاع الله فقد ذكره، ومن لم يطعه، فليس بذاكر، وإن أكثر التسبيح وتلاوة القرآن كما يقول ابن باديس ^(٤).

ويقسم ابن باديس الذكر إلى ثلاثة أقسام، ذكر القلب فكراً أو اعتقاداً أو استحضاراً، وذكر اللسان قولاً، وذكر الجوارح عملاً، وكل هذه الأقسام لا تنفك عن الذكر الأول وهو ذكر القلب إذ هو أعلى أقسام الذكر جميعها. ولهذا نتوقف عندها لنتبين دلالاته فى تحقيق الكمال الروحى والخلقى.

فذكر القلب عند ابن باديس على ثلاثة ضروب، الضرب الأول منها التفكير فى عظمة الله وجلاله وجبروته وملكه، والتفكر فى أنواع

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) سورة الكهف من الآية ٢٤ .

(٣) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٢٩ .

(٤) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ١١٧ .

الإله وعظيم أنعامه على خلقه عامة والإنسان خاصة . وهذا الضرب من الذكر القلبي أعظم الأذكار وأجلها ، لأن الأعمال تتبنى على العقائد والعقائد لا تثبت إلا بالتفكير وبالتفكير تنجلي العقول وتصفو النفوس^(١) . وأما الضرب الثانى من هذا الذكر، فهو العقد الجازم بعقائد الإسلام من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر كله، وبشرط أن يكون هذا الاعتقاد عن فهم صحيح وإدراك راسخ بحيث يتولد عنه إرادة قوية . فى الفعل والترك، ولذلك لا يكون هذا الضرب ممكناً إلا بالضرب الذى قبله^(٢) . أما الضرب الأخير من ضروب ذكر القلب، فهو استحضار عظمة الله تعالى، وما يستحقه من القيام بحقه، عن كل فعل وترك فيفعله العبد بإذنه لوجهة، ويتركه كذلك بإذنه لوجهه، ولا يدوم هذا الاستحضار فى القلب، إلا إذا رسخت العقيدة فى القلب التى هى لازمة عن الضرب الثانى^(٣)، لقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون"^(٤)

وذكر اللسان عند ابن باديس ضربان أولهما ذكره تعالى بالتثنية عليه، والاعتراف بنعمه وإظهار الفقر إليه . ولا يصح هذا الضرب إلا بحضور القلب ومن أظهر آياته كما يقول ابن باديس قوله تعالى: "فإذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام"^(٥). وثانيهما ذكره تعالى بدعوة الخلق إليه وإرشادهم إلى صراطه المستقيم

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق - نفس الصفحة .

(٣) ابن باديس : المصدر السابق - نفس الصفحة .

(٤) سورة الأنفال ، الآية ٤٥ .

(٥) سورة البقرة من الآية ١٩٨ .

والإبانة لهم عن محاسن شرعه وأحكامه وهذه وظيفة الأنبياء والمرسلين وأتباعهم من المؤمنين إلى يوم الدين^(١). وأما ذكر الجوارح فهو عند ابن باديس - كما هو عند الصوفية - استعمال الجوارح كلها فى الطاعات، والبعد بها تماما عن المنهيات لأن كل عمل لها أو انكفاف على مقتضى الشرع، فهو طاعة لها، ومن ثم فكل طاعة تحققها جراحة من الجوارح، إنما هى ذكر لله وصاحبها بالتالى ذاكر لله^(٢). وهذا عين مايقوله الصوفية الخالص من حيث إن كل جراحة من جوارح الإنسان كما يقول السهروردى لابد لها من أدب تختص به، ومن حسن الأدب مع الله، ألا تتحرك جراحة من جوارح العبد فى غير طاعته تعالى ومرضاته^(٣). بل إن الذكر إذا كان هو الدين كله كما يقول ابن باديس، فهو كذلك عند الصوفية، فهو عماد الدين ومنبه الغافلين وأخف الأعمال، وأشرف الأحوال كما يقول أحد شيوخ الطريقة الدرقاوية^(٤).

ثم ينتقل ابن باديس إلى الجانب العملى من الذكر، ليحدد وسائله العملية، فيجعل القرآن أفضل الأذكار جميعها، لأن أشرف حالتى الإنسان، هى حالة انفراده مع ربه وتوجهه بكلية إليه وخلص قلبه له وحده. وهذا لا يحصل كما يقول إلا لتالى القرآن العظيم، ولا تكون هذه الحالة على الوجه الأكمل إلا إذا كان صاحبها دائم التفكير بعقله وقلبه فى معانى القرآن، وحينئذ تكون حالته هذه أشرف أحواله مع الله^(٥).

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ١٣٤ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٣٥ .

(٣) السهروردى (أبو النجيب) : آداب المريدين ص ٧٦ .

(٤) بنائى (أبو بكر) : مدارج السلوك إلى مالك الملوك ص ٥٤ .

(٥) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ١٤١ - ١٤٢ .

ففضل القرآن إذا من حيث هو أفضل الأذكار جميعها لا يكمُن في تلاوته وإلا كانت هذه التلاوة ذكرا لسانيا ، وإنما فضله قائم فيمن يحقق في تلاوته دوام التفكير في معاني آياته ، حينئذ تكون تلاوته ضربا من ضروب الذكر القلبي ، الذي هو التفكير في معاني أسمائه تعالى من ناحية وفي مظاهر قدرته وجبروته ورحمته من ناحية أخرى (١). وفضلا عن هذا كله، فالقرآن العظيم قد اشتمل على أفضل الأذكار اللسانية من تهليل وتكبير وتحميد وتسبيح وتمجيد واستغفار وعلى أسماء الله الحسنى. وعلى هذا فمن كان تاليا له فإنما يكون كذلك ذاكرا له بهذه الأذكار كلها . فإذا تحقق في تلاوته بتدبر معانيه، ففي هذه الحالة سيكون حاصله على عين الذكر القلبي بوصفه تفكرا في عظمة الله وقدرته (٢). وبالإضافة إلى فضل القرآن من حيث اشتماله على كل ضروب الأذكار ، فإن تلاوته بتدبر من شأنها أن تفتح لصاحبها أبواب التوبة والإنابة والرجاء والخوف ، وهذا مما يكون له أثره في استقامته ولو بعض الشيء في سلوكه العملي على حد قول ابن باديس (٣) .

وفضل القرآن على هذا النحو - بوصفه ضربا من ضروب الذكر - هو أمر نبيه إليه الزهاد والصوفية فقد أكد البسطامي على أن من ترك قراءة القرآن وادعى بهذا الشأن -التصوف- فهو مدع (٤). وأكد ابن عطاء الله السكندري - الشاذلي طريقة - على أنه ينبغي

(١) المصدر السابق ص ١٤٣ .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ١٤٣ .

(٤) ابن الجوزي : بلبليس إبليس ص ١٦٨ .

لذاكر أن يتخذ ذكره من الأذكار الواردة في القرآن ، فيذكر الله فيكون قارئاً في الذكر ، فلا يحمد الله ولا يسبحه ولا يهلله إلا بما ورد في القرآن ^(١) . وفي اهتمام ابن باديس والصوفية بالقرآن وتلاوته وتدبره - بوصفه جامعاً لكل ضروب الذكر وصيغه - تحقيق لما ورد في القرآن نفسه وفي السنة النبوية - فقد جعله الله تعالى شفاء للقلوب وراحة للنفوس كما في قوله تعالى : " هو للذين آمنوا هدى وشفاء " ^(٢) وكما في قوله تعالى : " يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين " ^(٣) وفي السنة ما يؤكد فضل تلاوة القرآن وعظيم ثوابه فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشرة أمثالها ^(٤) . وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أن أهل القرآن هم أهل الله وخاصته ^(٥) .

ومن الأذكار الشرعية عند ابن باديس الصلاة على النبي ، فهي من أصول الأذكار في الإسلام وأعظمها ^(٦) . وقد أمرنا الله تعالى بتحقيقها لقوله تعالى : " إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين

(١) ابن عطاء الله السكندري : مفتاح الفلاح - طبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦١ ص ٦١ .

(٢) سورة فصلت الآية ٤٤ .

(٣) سورة يونس الآية ٥٧ .

(٤) المقدسي : فضائل الأعمال - دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الثانية - ١٩٨٦ - ص ١٠٨ .

(٥) المقدسي : ص ١٠٦ ، ١٠٨ المصدر السابق ص ١٠٦ .

(٦) ابن باديس : المجلد الرابع من آثاره ص ٣٧٥ .

أمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما " (١) . ولما كان العبد مأمورا بالصلاة على النبي على نحو ماورد في الآية الكريمة ، فعليه أن يحقق هذه الصلاة ويجعلها من أذكاره الشرعية فهي ذكر لسانى بتلاوة لفظها ، وذكر قلبى فى الآن نفسه بتدبر معانيها ، ومن ثم فهي ذكر جامع يثمر رسوخ الإيمان فى قلب الذاكر ، وهى بالتالى وسيلته فى تمام محبته وتعظيمه للنبي صلى الله عليه وسلم ، ومن شأن هذه المحبة والتعظيم له على هذا النحو ، أن ينال بها محبته تعالى بحسن محبته لنبيه وأتباعه^(٢) . ومما يضاعف من أهمية الصلاة على النبي بوصفها ذكرا ، أنه عليه الصلاة والسلام قد دعانا لتحقيقها فيما روى عنه من أحاديث ، فقد روى : من ذكرت عنده فليصل على ومن صل على مرة صلى الله عليه عشرا^(٣) .

ويتضح مما سبق ، أهمية الذكر بوصفه عبادة شرعية ، تسهم فى ترقى الإنسان فى مدارج الكمال الروحى والخلقى . ويتضح كذلك أن الذكر بكل ضروبه عند ابن باديس ، مقيد بقيد الشريعة ، ولايخرج عما هو مأمور به العبد فى الشرع قرآنا وسنة . ولذلك كان القرآن أصل الأذكار جميعها وكانت تلاوته بتدبر وفهم أفضل ضروب الذكر وأعظمها عند ابن باديس .

ومادامت العبادة هى تمام الطاعة لله ، فلا بد لها من كمال الخوف والرجاء معا مادامت فى أصلها تحقيق العبودية الكاملة لله . وهذه الأخيرة هى عين الطاعة لله ظاهرا وباطنا ، ولذلك كان من

(١) سورة الأحزاب : الآية ٥٦ .

(٢) ابن باديس : المجلد الرابع من آثاره ص ٣٧٥ .

(٣) المنذرى : الترغيب والترهيب - ج ٢ ص ٢٧٧ .

لوازيم العبادة الحقيقية خوف العبد من الله وحده، ورجاؤه فى الله وحده وبالتالى فهما -الخوف والرجاء- مقامان عظيمان من جملة عبادتنا لله . وليس فى هذا مايقدر فى اخلاص العبد من حيث كمال عبادته لربه، لأن قصد الثواب والجزاء على العمل، لاينافى الإخلاص فيه على حد قول ابن باديس^(١). فلا عبادة شرعية إذا بغير اقتران بالخوف الكامل من عقاب الله، ولاعبادة شرعية أيضا بغير اقتران بالرجاء الكامل فى طلب رحمته وعفوه ومثوبته فى الوقت نفسه . وليس فى هذا أيضا ماينقص أيضا من كمال عبادة الإنسان لربه ولا من كمال طاعته له ، لأن أكمل أحواله كما يقول ابن باديس أن يخشى الله وحده ويرجو رحمته وحده^(٢) . وينبنى على هذا أن يكون كمال العبادة فى اقترانها بالخوف والرجاء معا وليس بتجريدها منها بدعوى البعد بها عن معنى طلب الثواب من ناحية أو الخوف من العقاب من ناحية أخرى ، كما يزعم بعض الصوفية . فما فعلوه يجعل عبادتهم كاملة لله بحسب الهدى القرآنى والسنة النبوية، ذلك لأن الخوف والرجاء هما قيد العبادة والكمال فيها عند ابن باديس لأن المؤمن الكامل هو من سلمت فطرته، وصح إدراكه ، واتبع القرآن فى عقده وخلقه وعمله، واستوت خلوته وجلوته وسره وعلنه وعبد الله راجيا رحمته خائفا عذابه^(٣).

والحق أن هذه العبادة الصحيحة فى تلازمها مع الخوف والرجاء، هى مطعم كل الصوفية المتقيدين بقيد القرآن والسنة، لأن الخوف والرجاء هما جناحا العمل لايطير إلا بهما على حد قول

(١) ابن باديس : المجلد الثالث ص ٥٢ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من اثاره ص ٨٢ .

(٣) المصدر السابق نفس المجلد ص ٨٣ .

السراج الطوسي بل إن العبادة بوصفها عين الطاعة التامة لله وحده، لا قوام لها بغير اقتران بالخوف والرجاء منه، والحب له وحده كما يقول حاتم الأصم^(١). ولأجل هذا كان الخوف أيضا عنده زينة العبادة^(٢). ومن ثم لم يكن غريبا أن يؤكد ذو النون المصري (ت ٢٤٥هـ) هو الآخر على أن الناس على الطريق مالم يزل عنهم الخوف، فإذا زال عنهم الخوف فقد ضلوا الطريق^(٣).

وبناء على هذا كله، فالعبادة في ارتباطها بالخوف، تجعل صاحبها بمنأى عن هوى نفسه وحظوظها، والعبادة أيضا في ارتباطها بالرجاء أيضا باعث لصاحبها على العمل طلبا لمغفرته تعالى وحسن ثوابه في الآخرة ومن ثم أكد بعضهم - الصوفية - على أن الرجاء يجرك العبد إلى الطاعات، والخوف يبعده عن المعاصي، والمراقبة تؤدي به إلى طرق الحقائق^(٤).

وليس في اجتماع الخوف والرجاء بما ينقص من عبادة العبد لربه من حيث كمالها وكمال محبته تعالى، لأن المحبة إذا كانت أصل كل عمل ديني كما يقول ابن تيمية، فالخوف والرجاء وغيرهما يستلزم المحبة ويرجع إليهما، من حيث إن الراجي الطامع إنما يطمع فيما يحبه لا فيما يبغضه، والخائف يفر من الخوف لينال ما عند المحبوب^(٥).

(١) المصدر السابق نفس المجلد ص ٨٣.

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٩٥.

(٣) القشيري : الرسالة ج ١ ص ٢٩١.

(٤) المصدر السابق ج ١ ص ٣٩٠.

(٥) ابن تيمية : التحفة العراقية في الأعمال القلبية ص ٦٦.

ولئن كانت العبادة الشرعية موضوعة على الخوف والرجاء
معا فليس فى هذا ما يقدح فى إخلاص القائم بتحقيقها، لأن الإخلاص
بالتالى ألزم ما يكون للعبادة الشرعية، من حيث إن كل عبادة فرضها
الله يستلزم الكمال فى تحقيقها شمولها للباطن والظاهر معا. ولا يتأتى
هذا بغير الإخلاص الكامل فى القيام بها ظاهرا وباطنا من حيث... إن
الأعمال المعتبرة تتساوى فى مظاهرها، ولكنها لا تتساوى فى منازلها
من جهة الاعتبار والقبول والمثوبة^(١). فمحك قبول الأعمال عند الله إذا
ليس فى القيام بها، وإنما فى سلامة القصد فى تحقيقها، وفى خلوص
النية فى الإتيان بها. فقيمة العمل إذن وقبوله تدور مع الإخلاص
وجودا وعدما. ولهذا يتفاوت الناس فى أعمالهم وحظوظهم منها،
بحسب تفاوتهم فى مقاصدهم^(٢). ويترتب على هذا أن العمل الدينى
لن يكون مقبولا عند الله تعالى مالم يقصد به صاحبه طاعة الله وحده،
ومن قصد غير ذلك فعمله - كما يقول ابن باديس - مردود عليه
لأن أجره عن العمل يقل ويكثر بحسب نيته أو قصده^(٣).

ولما كان الأمر كذلك فيتعين على العبد أن يجتهد فى تطهير
أعماله من المخالفات وقصرها على الطاعات والمباحات ظاهرا
وباطنا. بل ويتعين عليه ما هو أكثر من ذلك، فيجتهد فى أن تكون
طاعته خالصة لوجه الله، فيبتعد بها عن كل خاطر، يشغله عن الله
وحده فإذا تحقق له كل ذلك، فقد سلم له القصد فى العمل على حد
قول ابن باديس^(٤).

(١) ابن باديس : المجلد الأول ص ٢٠٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٣ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ١٨٣ .

(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٨٤ .

وفى تأكيد ابن باديس على الإخلاص أو النية الخالصة فى العمل موافقة للنصوص القرآنية والحديثية فقوله تعالى : " لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور رحيم^(١) . إنما هو تأكيد على أن معيار العمل يكمن فى الباعث عليه، ومن ثم ينعقد الثواب والعقاب على صاحبه، بحسب هذا الباعث ولذلك لما فسر القشيرى الآية السابقة، ذهب إلى أن ماجرى به اللسان على مقتضى السهو، ليس له خطر فى تحديد الفعل من جهة الخير أو الشر، ولكن ما انطوت عليه الضمائر واحتوت عليه السرائر فذلك هو الذى يؤخذ به عند الله^(٢) .

وقد جاءت الأحاديث النبوية أيضا لتؤكد على أهمية النية أو القصد فى صحة العمل وبطلانه، إذ أن الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه^(٣) فلما تضافرت الشواهد القرآنية والحديثية على أهمية النية والإخلاص فى العمل، صار هذا ضرورة لكل عبادة يقوم بها الإنسان ولهذا كان الإخلاص فى الأعمال الدينية من أعمال القلب التى يزكو بها^(٤) .

(١) سورة البقرة : الآية ٢٢٥ .

(٢) القشيرى : لطائف الإشارات - تحقيق وتقديم الدكتور إبراهيم بسيونى - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨١م - المجلد الأول ص ١٧٩ .

(٣) انظر صحيح مسلم - المجلد الثانى من ص ١٥٧ - ١٥٨ ، وأيضا انظر صحيح البخارى المجلد الثالث ص ٢٣٨ .

(٤) الرازى (فخر الدين) : عجائب القرآن - تحقيق عبد القادر عطا - دار الكتب الإسلامية - القاهرة ١٩٨٢ ص ١٥٢ .

وإذا كان الإخلاص ضرورة لكل عمل ديني كما يقول ابن باديس وكانت النية هي محك سلامته وخلوصه لله وحده، فإنه بذلك يلتقي مع المحققين من الصوفية، لأن الله لا يقبل من الأعمال كما يقول بعضهم إلا ما كان صواباً، ومن صوابها، إلا ما كان خالصاً ومن خالصها إلا ما وافق السنة ^(١). وأكثر من هذا، فإن من لا إخلاص له لا إخلاص له على أي وجه من الوجوه ^(٢). ومن هنا حق للمحاسبي أن يجعل الإخلاص لله عز وجل أمراً واجباً لازماً في جميع الأعمال ^(٣).

ومراقبة الإنسان لكل أحواله مع الله، أهمية لا تقل عن الإخلاص ولهذا كانت المراقبة ضرورة للعبادة شأنها شأن الإخلاص والخوف والرجاء، وخاصة أن كل أحوال الإنسان وأعماله وخواطره معلومة لله لقوله تعالى: " ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد " ^(٤). وقد أكد الحديث النبوي قيمتها لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الإحسان فأجاب سائله أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك ^(٥).

ومن ثم فقد وجب على الإنسان مراقبة كل أحواله مع الله تعالى ظاهراً وباطناً، لأن العبادة الشرعية الصحيحة تقتضي ذلك ومن

(١) السلمي: طبقات الصوفية ص ٣٦٣.

(٢) الميهني: أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد ص ٣٢٩.

(٣) المحاسبي (الحارث): القصد والرجوع إلى الله - تحقيق عبدالقادر -

- دار الكتب العالمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٦ ص ٢٥٩. وانظر

التعريف لأبي بكر الكلاباذي ص ١٨٨.

(٤) سورة ق الآية ١٨.

(٥) انظر صحيح مسلم - المجلد الأول ص ٢١ - ٢٣ كتاب الإيمان - وأيضاً

باب الإسلام ص ٢٣ - ٢٤ بنفس المجلد.

ثم فعلية - العبد - أن يحقق هذه المراقبة كما يقول ابن باديس فى كل أعماله أعمال القلب وأعمال الجوارح فلا يكون منهما مخالفة لله تعالى، وبالتالي تأتى العبادة على غاية الإتقان من حيث صورتها، وعلى كمال الإخلاص من حيث بنيتها (١).

وفضلا عن هذا كله ، فالمراقبة تثمر للعبد أحوالا عالية فى عبادته لربه ، لأن العبد إذا حقق مقام المراقبة على الوجه الأتم ، فإنه يفضى به إلى مشاهدة الجمال والجلال الإلهيين فيشاهد جماله تعالى بصفات الفضل والرحمة والإحسان ، ويشاهد جلاله بصفات القهر والبطش والملك والسلطان (٢). وبذلك يكشف ابن باديس فى رأينا عن نزعة روحية صوفية شفاقة ، وهو فى ذلك كله يصدر عن فهمه الدقيق للعبادة ومنزلتها بوصفها ضرورة لتحقيق أعلى درجات الكمال الروحى . وهو فى هذا أيضا يتفق مع الصوفية ، إذ المراقبة عندهم ضرورة للعبد فى كل أحواله مع الله سواء جعلها البعض مقاما أو جعلها البعض الآخر منهم حالا فإنها فى كل الأحوال تورث خلوص السر والعلانية لله تعالى على حد قول الخواص (٣) .

والشكر لله لازم للعبد فى عبادته وطاعته لربه ، فإنه مأمور به لقوله تعالى: " فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون " (٤). ثم إن

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٦٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٦٢ .

(٣) القشيري: الرسالة ج ١ ص ٥٢٣ وهى عند القشيري مقام وعند الطوسى حال شريف ص ٧٢ وعند السهروردي البغدادي حال ومقام فى أن واحد ص ٤٧٨ .

(٤) سورة البقرة الآية ١٥٢ .

نعم الله وفضله عليه توجب عليه مقابلتها بشكر المنعم عليه بها لقوله تعالى: " إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون " (١)، ولأن نعم الله تعالى على الإنسان لاتعد ولا تحصى ، فحق عليه أن يشكره تعالى ، لأن نعمه عليه خاصة أكثر من نعمه على غيره من مخلوقاته فقد أنعم الله عليه - الإنسان - بنعمة وجوده وحسن خلقته، وأنعم عليه بنعمة العقل وسلامة الفطرة، وأنعم عليه بنعمة المال والبنين وبالتالي فعلى المرء كما يقول ابن باديس أن يقبل على نعم الله تعالى إقبال المستعظم بها العارف بحقها (٢) . ولا يتحقق الشكر على الوجه الآثم، إلا بأن يفحص الإنسان كل نعم الله عليه واحدة تلو الأخرى ثم يعود فيشكر الله تعالى على كل واحدة منها ، ولا بد أن يكون شكره بالقلب واللسان معا (٣).

ودلالة قول ابن باديس ، أنه يمضى فى بيان العبادة لله وكمال تحقيقها على مستوى الباطن والظاهر معا ، ولهذا كان كل الشكر بوصفه لازما للعبادة لا يخرج عن هذا الكمال . من حيث ضرورة تحقيقه أيضا باطنا وظاهرا . ولما كانت العبادة فى حقيقتها هى عين الطاعة، فلا بد وأن يحقق - الشكر كمنزل من المنازل الروحية هذه الغاية. وبالتالي يتعين على الإنسان أن يشكر الله على تلك النعم جميعها وذلك بأن يصرفها فى طاعة الله وحده ولا يتأتى ذلك إلا فيما يقوم به من أعمال صالحة أعمال قلبه وأعمال جوارحه (٤) .

(١) سورة غافر من الآية ٦١ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٣٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٣٧ .

(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ٣١ .

والأمر اللافت للنظر فى كلام ابن باديس عن الشكر ، موافقته للصوفية الخالص ، من حيث إن حقيقة الشكر عند أهل التحقيق كما يقول القشيري هى الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع ^(١) . وإذا كان ذلك كذلك ، فإن الخضوع لا يكون إلا لله بوصفه المعبود وحده ، وبوصفه المنعم على الإنسان وحده . وعلى هذا فكمال شكر العبد لله لا يكون إلا فى طاعته . ولا تكون هذه الطاعة عند الصوفية أيضا إلا فى الباطن والظاهر معا لأن من شكر الله بلسانه دون بقية أعضائه كما يقول بعضهم فقد قل شكره ^(٢) . ومن ثم كان الشكر متعديا إلى البدن تعديه إلى القلب واللسان ، فشكر القلب أن يوقن الإنسان أن النعم كلها من الله وحده ، وشكر اللسان يستلزم منه الحمد لله والثناء عليه بذكر إحسانه ، وشكر البدن ألا يستعمل جراحة أحسن الله خلقها فى معصية ، إذ الأولى أن يطيع الله طاعة كاملة ^(٣) .

ولعل أهمية الشكر ومنزلته عند ابن باديس وعند الصوفية ترجع إلى أن نعم الله تعالى على عبده تلزمه بذلك ومن هنا جعل ابن القيم مبنى الدين على قاعدتين هما الذكر والشكر معا ^(٤) . ومن البين أن الذكر كان عبادة أولاهما ابن باديس عناية لاتقل عما وسمها به ابن القيم فإذا انضاف إليها الشكر على هذا النحو ، لم نجد فارقا عندهما ، ولا عند الصوفية الخالص ، وبذلك يتلاقى الفقه والتصوف فى رأينا ،

(١) القشيري : الرسالة ج ١ ص ٤٨٧ ، وانظر أقوال الصوفية فى الشكر فى التصوف الكاباذى ص ١١٩ .

(٢) الشعرانى (عبد الوهاب) : تنبيه المغترين ص ٧٨ .

(٣) الخراز (أبوسعيد) : الطريق إلى الله تحقيق وتقديم الدكتور عبدالحليم محمود - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٩ ص ٧٧ .

(٤) الجوزية (ابن قيم) الفوائد ص ١٢٧ .

فيكون ابن باديس وكما كان ابن القيم فقيها صوفيا أو صوفيا فقيها،
مادام الفقه في الدين لا يخرج عن فهم كلياته وأحكامه من حيث إن
كمال الاثنين معا إنما يكون في الباطن والظاهر معا .

وللصبر أيضا منزلة عند ابن باديس في تحقيق كمال العبادة لله
لا تقل عن منزلة الشكر . فكما أن العبد مأمور بشكر الله تعالى على
نعمه وإحسانه الدائم عليه ، فكذلك عليه - العبد - أن يداوم على
التحلى بالصبر في حال بلائه ، خاصة وقد وعد الحق تعالى الصابرين
بجزيل ثوابه في الآخرة لقوله تعالى : " إنما يوفى الصابرون أجرهم
بغير حساب " (١) ولهذا كان الصبر مقاما شريفا عند الصوفية (٢) .

وبوضح ابن باديس قيمة الصبر بما فهمه من قوله تعالى : " أولئك الذين يجزون الغرفة بما صبروا ويلقون فيها تحية وسلاماً خالدين فيها حسنت مستقرا ومقاما " (٣) . فيرى أن العبد لن ينهض في تحقيق المأمورات وترك المنهيات إلا إذا صبر . الأمر الذي يعني أن الصبر لا يقتصر تحقيقه في حال نزول البلاء فقط، وإنما في دوام تحقق العبادة ذاتها . ولا يتأتى هذا إلا باستيفاء شروطها، والقيام بتحقيقها على الوجه الأتم، ظاهراً وباطناً، ولهذا كان الصبر خلقاً من الأخلاق المحمودة عند ابن باديس ومن ثم ينبغي على المرء أن يعتاده حتى يستطيع القيام بالتكاليف المأمور بها من ناحية، وتحقيق مطالبه أيضاً في الحياة الدنيوية، الموضوع على المحنة والابتلاء من ناحية أخرى (٤) . وفي هذا يتفق ابن باديس مع ابن تيمية في نظرته إلى

(١) سورة الزمر الآية ١٠ .

(٢) الطوسي (السراج) اللمع ص ٧٦ وانظر التعرف لمذهب أهل التصوف الكلاباذي ص ١١٢ - ١١٣ .

(٣) سورة الفرقان الآيتان ٧٥ - ٧٦ .

(٤) ابن باديس المجلد الأول من آثاره ص ٢٠٢ .

الصبر ومنزلته فى العبادة الشرعية، إذ الصبر واجب باتفاق جميع المسلمين على أداء الواجبات، وترك المحظورات، ولهذا يدخل فى مفهوم الصبر عند ابن تيمية الصبر على المصائب من ناحية، والصبر أيضا على اتباع أهواء النفس فيما نهى الله عنه من ناحية أخرى^(١).

والصدق من لوازم العبادة وكمالها عند ابن باديس. وهو عنده شأن كل المنازل الروحية التى ينبغى أن تتحقق كذلك بالقلب واللسان معا، من حيث إن الصدق - ضده الكذب - إنما يكونان باللسان^(٢). وهو الأصل فى إطلاقهما - كما يقول ويكونان فى القلب من حيث الاعتقاد. ولهذا لزم للعبد أن يحقق الصدق فى عبادته وطاعته لربه ويلزمه أيضا الصدق فى كل أحواله مع الحق والخلق، فينال بذلك مرتبة الصديقية. ولايتأتى له ذلك إلا بالكمال فى أقسام الصدق كلها صدق القلب وصدق اللسان من ناحية وبعده عن أقسام الكذب كلها من ناحية أخرى^(٣). ويستند ابن باديس فى رفعة منزلة الصدق لقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين"، وقوله تعالى: "من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه"^(٤) وإلى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى قوله: "عليكم بالصدق فإن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا، وإياكم والكذب فإن الكذب يهدي إلى الفجور وأن الفجور يهدي إلى النار، وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا.

(١) ابن تيمية: التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص ٥٤.

(٢) ابن باديس: المجلد الثانى من آثاره ص ٢٨٤.

(٣) سورة التوبة الآية ١١٩.

(٤) سورة الأحزاب من الآية ٢٣.

والعبودية تمثل أهمية خاصة في معراج الإنسان الروحي إلى الله تعالى. وتكمن أهميتها عند ابن باديس في ارتباطها الوثيق بتحقيق العبادة الشرعية بوصفها عين الطاعة والإذعان لله وحده. ولما كانت الطاعة هي التي يحصل بها الكمال الإنساني للفرد دوماً في عقله وأخلاقه، وكان هذا الكمال بدوره هو عين سعادته في الدنيا الموصلة إياه إلى السعادة الآخروية، كانت العبودية بالتالي أشرف حال وأعظم مقام وأفضل وصف للإنسان في علاقته بربه. وتزداد أهمية العبودية عند ابن باديس من حيث هي مناسبة لخلق الإنسان في علاقته بربه، فهي أصدق وصف له - الإنسان - في بعده تماماً عن الكبر والعظمة والترف مما لا يليق بمقام الألوهية^(١). والمهم في مفهوم العبودية - كما يشرحه ابن باديس - أنها حالة تعظيم لله من عبده بإظهار الطاعة الكاملة له وحدة فإذا رسخت هذه الحالة عنده، صارت في مقامه بين يدي ربه. فكانها - العبودية - حال ومقام في آن واحد، ولا ضير في ذلك. إذ الحال يصح أن يكون مقاماً، فإذا استقر العبد فيه، أثمر له حالاً آخر كما ذهب إلى السهروردي البغدادي من الصوفية^(٢).

ويتوقف ابن باديس طويلاً في شرحه لمفهوم العبودية، ليوضح مكانتها في نطاق الحياة الروحية المقيدة بقيد الكتاب والسنة. فالعبودية عنده تطلق بمعنيين، أولهما عام وثانيهما خاص. فالأول منها هو العبودية لله وحده من حيث هي وصف عام ثابت في حق كل مخلوق. ومن هذا الوجه، فكل مخلوق عبد لله مملوك له في دائرة خلقه وقبضة أمره. ومن ثم فكل إنسان يضاف إلى هذه العبودية إضافة عامة يستوى

(١) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٩٨.

(٢) السهروردي البغدادي أنظر: عوارف المعارف ص ٤٦٩ وما بعدها.

فيها البار والفاجر، والمعنى الثاني للعبودية معنى خاص، ولا يستـ كل أحد من بني الإنسان، إلا إذا عرف وأيقن بعبوديته لربه علماً، وقلم بحقها عملاً، وببنى على هذا العمل طاعة العبد لربه وحده طاعة المملوك لما ملكه عن علم واختيار، وبذل وانكسار بلا امتناع ولا اعتراض، على حد قول ابن باديس^(١). ومن الضروري عند ابن باديس أن يحقق الإنسان هذه العبودية الخاصة، إذا كان متجهاً بعبادته حقيقة لله تعالى. إذ لا يتصور أن تكون عبوديته لغيره، ولا أن يكون مملوكاً لغيره، وبالتالي لا يحق أن تكون طاعته في غير طاعة الله^(٢). ولا ينبغي أن يطيع أحداً كائناً ما كان إلا إذا كان ذلك مفضياً به إلى طاعته لربه وحده. ولما كان الإنسان مأموراً بطاعة النبي لأن طاعته عيد طاعة الله لقوله تعالى " من يطع الرسول فقد أطاع الله"^(٣) وقوله تعالى: " ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً"^(٤) فلهذا كانت طاعته للنبي هي عين طاعته لله، ومن هنا ينبغي أن تكون طاعتنا له من هذا الوجه، وخاصة أنه أفضل الناس خلقاً وأرسخهم وأكملهم على الإطلاق في التحقق التام بمقام العبودية^(٥).

(١) ابن باديس : المجلد الرابع من آثاره ص ٣٩٧.

(٢) ابن باديس: المجلد السابق ص ٢٩٧.

(٣) سورة النساء الآية ٨٠.

(٤) نفس السورة الآية ٦٩.

(٥) ابن باديس: المجلد الرابع ص ٣٩٨ ويفرق الصوفية بين العبادة والعبودية والعبودة، فالعبادة في غاية التذلل لله تعالى وهي للعامة والعبودية للخاصة الذي صرحوا النسبة إلى الله بصدق القصد إليه في سلوك الطريقة وأما العبودية فهي لخاصة الخاصة الذين شهدوا نفوسهم قائمة به في عبوديته فهم يعبدونه به في مقام أحدية الفرق والجمع. انظر اصطلاحات الصوفية عبد الرزاق

وفى هذه العبودية تبطن حقيقة الحرية، إذ الحرية لا تكون فى حياة البدن فقط، وإنما فى حياة الروح على الحقيقة. وبذلك يكتسب الوجود الإنساني دلالاته العميقة فى ارتباطه بالوجود الإلهي على حد قول برديانيف^(١). ولهذا فليست مقامات العبودية والتوكل أو الرضا والصبر قيما إنسانية، تتجه بالإنسان نحو السلب والخضوع والاستكانة فتفقد حريته ومبادرته^(٢) بل العكس فالحرية عند الصوفية تحرر من الرغبات والحظوظ والأغيار كافة، ولذلك كانت مقاما عزيزا عندهم وكانت فى حقيقتها هى تمام العبودية لله^(٣). ومن هنا صارت - الحرية - عند الصوفية موقفا وقيمة تحدد موقف الإنسان إزاء الله والعالم والإنسان، وهو موقف ذوقي للحرية مستمد من منهج الصوفية الذوقي^(٤). ولنا أن نضيف أيضا وهو مستمد من حقيقة العبادة المشروعة لله فى كمالها وغايتها كما فهمها ابن باديس، وبهذا أيضا

القاشاني ص ١١٩ - ١٢٠ وانظر أيضا تحفة السفرة لابن عربي تحقيق محمد صالح الماحي - دار الكتاب اللبناني بيروت بدون تاريخ ص ٢٢.

(١) برديانيف (نيقولاي) العزلة والمجتمع ترجمة فؤاد كامل مراجعة على أدهم - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٢ ص ١٦٢.

(٢) حنفى (الدكتور حسن): من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي - بحث منشور ضمن دراسات أخرى بعنوان: دراسات إسلامية - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الأولى ١٨٩٢م - ج ١ ص ٣١٢ وأيضاً انظر التفكير الديني وازدواج الشخصية - للدكتور حسن حنفى - ضمن أبحاث أخرى منشورة تحت عنوان : قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨٣ ص ١٢٧.

(٣) القشيري : الرسالة ج ٢ ص ٤٦١ وأيضاً ص ٤٦٢.

(٤) صبحي (الدكتور أحمد محمود): الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٩ ص ٢٤٠.

يلتقى ابن باديس والصوفية عند معين واحد هو الإسلام عقيدة وسلوكا. ولا انفصام بينهما باطنا وظاهرا. ومن الوجه السابق بالذات، كان فهم ابن باديس للعبادة الشرعية بكل أشكالها وكانت تحليلاته الذوقية لها وبيان منزلتها في تحقيق أعلى درجات الكمال الروحي.

ومن هذا الوجه كذلك يحدد حقيقة المحبة لله في تحقيق هذا الكمال الروحي، وهي عنده المحبة - لا تخرج عن تحقيق العبودية الكاملة لله بوصفها عين طاعته تعالى ولا تكون كل هذه الأشياء مجتمعة إلا للمتبعين للنبي صلى الله عليه وسلم ^(١) لقوله تعالى: " قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله " ^(٢). فالآية قد دلت على أن اتباع المؤمنين من شأنه نوالهم محبة الله، من حيث إن كرامة الود أو القبول من الله لعبادة المؤمنين، إنما تكون أصلا للمتبعين للنبي صلى الله عليه وسلم ^(٣).

ونحن مأمورون بالاتباع للنبي عليه الصلاة والسلام ليحصل لنا بذلك محبة الله، لأن طاعته عين طاعة الله، وسيرته ودعوته تحقيق لهدى القرآن. فما كانت دعوته إلا بالقرآن وبالقرآن وحده وما كان عمله إلا بالقرآن. ولهذا كله فأهل المحبة من الله تعالى، لم ينالوا محبته تعالى، - كما يقول ابن باديس - إلا بفضل اتباعهم لنبيه صلى الله عليه وسلم في سيرته ودعوته ^(٤).

(١) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٣٤٤.

(٢) سورة ال عمران الآية ٣١.

(٣) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٣٤٤.

(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ٣٤٥.

ولكن الاتباع للنبي يلزمه أولاً الإيمان الكامل والاعتقاد الجازم بالله، ويلزمه كذلك العمل الصالح ثانياً، إذ ولا بد منه جنباً إلى جنب الإيمان الكامل. وبدونهما لا يكون الاتباع أصلاً. ولا تكون المحبة من الله لعباده. وينطلق ابن باديس في مفهومه عن محبة الله لعبادة من فقهه لآيات القرآن. إذ لما نظر في قوله تعالى: " أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا"(١)، جعل الإيمان عنده تصديق بالقلب واللسان. وتحقيقه في الأعمال، ولا بد من أن تكون أعمالاً صالحة، من حيث إن التصديق الإيماني هم المثمر وحده للأعمال الصالحة ولهذا فهما معا عند ابن باديس اللذان جعلهما الله سبباً في تحقيق هذا الود كما نصت الآية السابقة(٢)، فالأعمال الصالحة كلها ينبغي أن تؤخذ من الشريعة المطهرة ففيها أسباب كمالنا الروحي والخلقي، وما يحقق عبادتنا الكاملة لله تعالى، والمثال الكامل للعمل بها، إنما يلتبس في حياة النبي وأفعاله، فحق علينا أن تكون أعمالنا الصالحة تحقيقاً لأفعاله ولا يكون هذا إلا بالاتباع الكامل أمراً ونهيّاً(٣) لقوله تعالى: " وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"(٤).

وفي كلام ابن باديس موقفه للقرآن والسنة فيما يختص بضرورة الاتباع للنبي كضرورة لنيل محبة الله. وهو نفس ما يؤكد الصوفية أيضاً لأن من صدق المحبة لله عندهم اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في هديه وزهده وأخلاقه، والتأسي به في الأمور كلها(٥) ولهذا

(١) سورة مريم الآية ٩٦ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٣٤٢ ..

(٣) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٣٠٩ - ٣١٠ .

(٤) سورة الحشر من الآية ٧ .

(٥) الخراز (أبو سعيد): الطريق إلى الله ص ٨٠ .

صار التآسي به الاتباع له والطاعة لأمره واجبا على جميع خلقه (١).
والمهم فى كلام ابن باديس عن المحبة الحقيقية لله، لا تكمن فقط فى
ضرورة الاتباع للنبي ومايتلزم معه من الإيمان والعمل الصالح
لتحقيقها. وإنما الأهم منه عنده هو أن أهل الإيمان والعمل الصالح هم
أولياء الله حقا (٢). وبالتالي فالمحبة الحقيقية من الله تعالى لعباده يتلزم
معها الإيمان والعمل الصالح مقرونا بالاتباع، وكل هذا يرتبط عند ابن
باديس بمفهومه عن الولاية، ولذلك ننتقل لبيان هذا المفهوم بوصفها -
الولاية - أعلى منازل الحياة الروحية. ولنرى - وهذا هو الأهم أيضا
- كيف جاءت نظرته للولاية موافقة تمام الموافقة لمشربه الروحي
السلفي المتجدد المقيد بالشرع قرآنا وسنة.

والولاية عند ابن باديس هى مرتبة الكاملين فى عبادة الله تعالى
وطاعته بحسب ما أمرهم الله به فى كتابه الكريم، وما عملوا به فى
طاعته بحسب ما بينه لهم رسوله الأمين . ولهذا يستقرئ ابن باديس
مفهومه عن الولاية من القرآن، لأن منطق الهداية القرآنية عنده هو
الذي يحدد ملامح الحياة الروحية، والسنة النبوية هي البيان العملي
لتطبيق هذه الهداية القرآنية. فلما وقف ابن باديس على قوله تعالى: "
ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي
الصالحون" (٣) فهم منه مفتاح الدخول إلى باب الولاية شرعا. فالصالح
من كل شيء هو ما استقام نظامه، فحصلت منفعة وضده الفاسد وهو
ما اختل بالتالي نظامه فبطلت منفعته، ولهذا فالصالح فى لسان الشرع

(١) الطوسى (السراج): اللمع ص ١٣٢.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٨٧.

(٣) سورة الأنبياء الآية ١٠٥.

قرأنا وسنة لم يخرج عن هذا المعنى، حيثما جاء فى كل آية كما يقول ابن باديس^(١). ويترتب على هذا أن يكون الصالح من عباد الله، هو المؤمن الكامل فى عبادته، وفى كل أحواله مع الحق باطنا وظاهرا، بل فى أحواله مع الخلق ولا بد من ذلك. وينبنى على هذا كله أيضا أن العبد لن يكون وليا صالحا بغير ذلك، لأن العبد الصالح - كما يقول ابن باديس - هو من استنار قلبه بالعقائد الحقّة، وزكت نفسه، بالفضيلة والأخلاق الحميدة، واستقامت أعماله، وطابت أقواله، فكان مصدر خير ونفع لنفسه وللناس^(٢). وتحديد أن باديس لمفهوم الولاية على هذا النحو يكتسب فى رأينا أهميته من وجهين: أولهما أن باب الولاية مفتوح إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وبالتالي تنتفى فكرة ختم الأولياء، وما دامت الولاية مشاعا لكل بحسب إيمانه الراسخ وعمله الصالح. ويحرص ابن باديس على تأكيد هذا المفهوم فى غير موضع من آثاره، فأفضل المؤمنين عنده هم الذين آمنوا وكانوا يتقون وهم الأولياء، وبالتالي فحظ كل واحد من ولاية الله على قدر حظه من التقوى^(٣).

وبالتالى فأولياء الله أيضا بعيدون تماما عن كل مظاهر ودعوى، ويتحلون أيضا بالزهد والتواضع ويعرفهم المؤمن بنور الإيمان والعمل الصالح^(٤). وفى هذا تحقيق لمفهوم الولاية كما بينه قوله تعالى: " أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية"^(٥). أما الوجه الثانى فخلاصته أن الولاية لاتعني أيضا بالمفهوم الذى حدده القرآن،

(١) ابن باديس: المجلد الثانى من آثاره ص ٣٥٢.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) ابن باديس المجلد الثالث من آثاره ص ١٣٣.

(٤) ابن باديس المجلد الثالث من آثاره ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٥) سورة البينة الآية ٧.

وأكدّه ابن باديس أن ينزل الولي الصالح عن حياة الناس والمجتمع. فمن بلغ هذه المرتبة الرفيعة عليه أن يكون مصدر إشعاع بالخير على الناس كما هو مصدر خير لنفسه. ومن ثم فلا بد للولي كذلك أن يدعو الناس إلى الله، وأن يصلح في النفوس ما يراه معوجا منها وأن يكون داعيا إلى الخير ناهيا عن المنكر، ولهذا أيضا دليله من القرآن كقوله تعالى " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " (١).

ومهما كان شأن مرتبة الولاية، فلا يمكن أن تتساوى مرتبة الولاية ومرتبة النبوة بأي حال من الأحوال، وتلك مسألة أولاها ابن باديس اهتمامه لما اقترن بالولاية عند الصوفية من مظاهر هي للأنبياء والرسول وحدهم وهو ما أخذ على بعض أقوال شيوخ الطرق الصوفية في عصره هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى - وهي الأهم - لأن النبوة قد ختمت بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم، ليدحض ابن باديس مزاعم المدعين للنبوة من أصحاب الاتجاهات الباطنية المنحرفة.

فالبيان شاسع بين مرتبة النبوة والولاية وما يكون للأنبياء من أوصاف ومكانة عند الله، ليس هو عين ما للأولياء من مكانة فالأنبياء هم أعلى عباد الله منزلة وأكملهم في العبادة والطاعة وأعلامهم في الكمال الخلقي والروحي، وبهذا استحقوا أن يصطفّيهم الله تعالى فيجعل الواحد منهم نبيا أو رسولا أو نبيا ورسولا في وقت واحد. ويفصل ابن باديس الفروق بين مرتبة النبوة ومرتبة الولاية في ثلاثة أمور هي على الترتيب الفطرة والعمل المتواصل والعصمة وفي هذه الأمور الثلاثة يفترق الأنبياء ويتميزون تماما عن الأولياء.

(١) سورة العنكبوت الآية ٩.

فأما الأمر الأول الذي يفرق النبوة عن الولاية فيكمن فى أن نفوس الأنبياء لم تزل على طهرها منذ البداية، ولم تدنس بشيء من المخالفات، وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بنا نحن البشر، وأما الأمر الثانى فينبى على الأول وخلصته: أن من كان كماله فطريا فإنه يزداد بالعمل المتواصل كمالا فوق كماله الأصلى، وأما الأمر الثالث فهو العصمة فقد عصمهم الله فيما يصدر عنهم من أفعال، وليس لنا هذا الأمر الثالث بالذات، وبالتالي فليس لنا الكمال فى الأمور الثلاثة مجتمعها، مهما بلغت درجة عبادتنا لله^(١) ومن ثم كانت النبوة اصطفاء من الله لبعض عبادة لقوله تعالى: " الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس " ^(٢). وما دامت النبوة اصطفاء من الله تعالى لبعض من عباده الأخيار فما وقع الاصطفاء لهم إلا لمفارقتهم غيرهم فى الأوصاف، ومن ثم كانت النبوة لبعض عباده والنبوة والرسالة للبعض الآخر، ليقع التمايز بينهم أيضا فالاصطفاء للأنبياء كما يقول ابن باديس سببه طهر أرواحهم من أوطار البشرية، وظلم الجسمانية كذلك، وبالتالي بقيت أرواحهم على طهرها الأصلى مستعدة للاتصال بالملأ الأعلى إلى أن تستكمل قواها بالوحي. وينبى على هذا أن الرسل والأنبياء وأن كانوا موافقين لنا فى الخلقة البشرية، إلا أنهم مباينون لنا غاية المباينة فى الخلقة النفسية والكمال^(٣).

وهكذا يمكن القول أن الأولياء مهما بلغوا فى كمال العبادة والطاعة لله، إلا أنهم يظلون دون مرتبة الأنبياء. بل لابد لهم لى

(١) ابن باديس - المجلد الثانى من آثاره ص ٣٩٢.

(٢) سورة ص الآية ٤٧.

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٣٩٣.

يصلوا إلى درجة الكمال الروحي من الاتباع الكامل للأنبياء ظاهرا وباطنا بوسفهم - الأنبياء - أعلى عباد الله في الكمال الروحي والخلقي من ناحية، ولكمال بشريتهم من ناحية أخرى. وعلى ذلك فإن الإتياع الكامل للنبي صلى الله عليه وسلم - بوصفه خاتم النبيين - في كل أفعاله وأحواله، هو السبيل الوحيد لنوال محبة الله وولايته، ولذلك كان محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الخلق - كما يقول ابن باديس - لأنه أولا - قد اختاره الله لتبليغ أكمل شريعة وثانيا - لأنه على أكمل أخلاق البشرية، وثالثا - لأنه بلغ الرسالة ومثل كمالها بذاته وسيرته، ورابعا - لأنه عاش مجاهدا في كل لحظة من لحظات حياته^(١). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الأولياء مهما بلغ شأنهم أيضا في العبادة والطاعة والكمال إلا أنهم يظلون دون مرتبة الصحابة والتابعين من حيث إن سلوك السلف الصالح - وهم الصحابة والتابعين من حيث أن سلوك السلف الصالح - وهم الصحابة والتابعين وأتباع التابعين - كما يقول ابن باديس - تطبيق صحيح لهدى الإسلام^(٢). ومن ثم كانوا - أهل السلف الصالح - هم أفضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم لكمال اتباعهم له^(٣)، وأما أفضل المؤمنين بعدهم فهم الذين آمنوا وكان يتقون، وهم الأولياء^(٤).

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٣٣ - الأصل الخامس من أصول جمعية العلماء المسلمين .

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٣٣ - الأصل الخامس من أصول جمعية العلماء المسلمين .

(٣) المصدر السابق - نفس الصفحة - الأصل العاشر من أصول جمعية العلماء المسلمين .

(٤) المصدر السابق ص ١٣٣ - الأصل الحادي عشر من أصول جمعية العلماء المسلمين .

ثبت المصادر والمراجع

تم ترتيب المصادر والمراجع حسب الكنية، ترتيباً حسب حروف المعجم مع حذف كلمات أب - ابن - أداة التعريف.

أولاً: المصادر العربية

الأفغاني (جمال الدين ت ١٨٩٧م)

١- رسالة الرد على الدهريين نقلها من الفارسية إلى العربية الأستاذ الإمام محمد عبده - تقديم - محمد عبد الرحمن عوض - مكتبة السلام العالمية - القاهرة - ١٩٨٣م.

ابن باديس (عبد الحميد بن باديس بن محمد المصطفى بن مكي ت ١٠٤٥م):

٢- حياته وآثاره - إعداد وتصنيف عمار الطالبي - دار الیقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر - الجزائر - الطبعة الأولى - ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

البخاري (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل ت ٢٥٦هـ):

٣- صحيح البخاري - بحاشية السندي - طبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - بدون تاريخ .

البغدادی (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ت ٤٢٠هـ):

٤- الفرق بين الفرق - دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الخامسة - ١٩٨٢.

بناني (أبو بكر بن محمد ت ١٢٨٤هـ):

٥- مدارج السلوك إلى مالک الملوك - وبهامشه كتاب عقد الدر واللال في بيان فضيلة الفقر والفقراء وفضيلة السؤال لنجل المؤلف تصحيح الشيخ أحمد بن الحاج الرباطي في مطبعة الجمالية - القاهرة - الطبعة أولى - ١٣٣٠هـ.

- البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد ت ٤٤٠هـ):
- ٦- تحقيق ماللهند من مقوله مقبولة فى العقل أو مرذولة - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
- البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين ت ٤٥٨هـ):
- ٧- الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة - مكتبة السلام العالمية - القاهرة - ١٩٨٤م.
- الترمذي (أبو عبد الله محمد بن علي بن بشر الملقب بالحكيم ت ٣١٨ أو ٣١٩هـ):
- ٨- بيان المكاسب - تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة - مكتبة المجلد العربي - القاهرة - بدون تاريخ.
- ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراني ت ٧٢٨هـ):
- ٩- التحفة العراقية فى الأعمال القلبية - تحقيق قصى مجيب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٣٩٩هـ.
- ابن تيمية :
- ١٠- العقيدة الواسطية - طبعة المطبعة السلفية - القاهرة - الطبعة السابعة - ١٣٩٤هـ.
- ابن تيمية :
- ١١- شرح كلمات من فتوح الغيب - ضمن جامع الرسائل لابن تيمية - ضمن المجموعة الثانية - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - المؤسسة السعودية - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٥م.

ابن يتمية :

١٢- رسالة التوبة - ضمن جامعة الرسائل - تحقيق الدكتور محمد
رشاد سالم المؤسسة السعودية - القاهرة - الطبعة الثانية
المجموعة الأولى - ١٩٨٤م.

ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي البغدادي
ت ٥٩٧هـ):

١٣- تلبيس ابليس - مكتبة النور الإسلامية - القاهرة - بدون تاريخ.
الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف باسم ابن قيم الجوزية
ت ٧٥٠هـ) :

١٤- الوابل الصيب من الكلم الطيب - المكتبة السلفية - القاهرة -
الطبعة الثالثة - ١٣٥٦هـ.

الجوزية (ابن قيم) -

١٥- إغاثة اللفان من مصايد الشيطان - تحقيق محمد حامد الفقي -
طبعة مصطفى الحلبي - القاهرة - ١٩٣٩م.

الجوزية (ابن قيم):

١٧- الداء والدواء - مطبعة المدني للطباعة والنشر - القاهرة -
١٩٨٣م.

الجوزية (ابن قيم):

١٨- كتاب الفوائد - المكتبة القيمة - القاهرة - الطبعة الأولى -
١٤٠٠هـ.

الجوزية (ابن قيم):

١٩- كتاب الروح - مكتبة النور الإسلامية - القاهرة - الطبعة
الأولى - ١٩٨٢م.

الجيلاني (عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن يحيى الزاهد ت: ٥٦١هـ):
٢٠- الغنية لطالبي طريق الحق - طبعة مصطفى البابي الحلبي -
القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م جزءان في
مجلد واحد.

ابن حزم (أبو محمد علي بن محمد الظاهري ت ٤٥٦هـ):
٢٢- الفصل في الملل والأهواء والنحل - وبهامشه الملل والنحل
للإمام الشهرستاني - مكتبة صبيح - القاهرة ج ٥ -
١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

الحلاج (الحسين بن منصور البضاوي المقتول ٣٠٩هـ):
٢٣- الديوان - تحقيق الدكتور كامل مصطفى الشبيبي - دار المعارف
بغداد - ١٩٧٤م .

الخرائز (أحمد بن عيسى ت ٢٧٩هـ):
٢٤- الطريق إلى الله أو كتاب الصدق - تحقيق - الدكتور عبد الحليم
محمود - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٩م.

الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر القرشي ت ٦٠٦هـ):
٢٥- عجائب القرآن - تحقيق عبد القادر عطا - دار الكتب الإسلامية
- القاهرة - ١٩٨٢م.

رضا (الإمام محمد رشيد ت ١٩٣٥م):
٢٦- تاريخ الأستاذ الإمام - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٣١م.
الرفاعي (السيد أحمد بن علي بن أحمد ت ٥٧٨هـ):
٢٧- البرهان المؤيد - تقديم صلاح عزام - دار الشعب - القاهرة -
١٩٧١م.

زروق (أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد ت ٨٩٩هـ):

٢٨- قواعد التصوف - تصحيح محمد زهري النجار - مكتبة الكليات

الأزهرية - القاهرة - ١٩٦٨م.

الزمخشري (أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر بن محمد ت ٥٣٨هـ):

٢٩- أساس البلاغة - تحقيق عبد الرحيم معروف - طبعة دار الكتب

- القاهرة - ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.

السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين ت ٧٧١هـ):

٣٠- طبقات الشافعية - طبعة المطبعة الحسينية - القاهرة - بدون

تاريخ.

السكسكي (عباس بن منصور ت ٦٨٣هـ):

٣١- البرهان في معرفة عقائد الأديان - تحقيق خليل أحمد إبراهيم

الحاج - دار التراث العربي - القاهرة - ١٩٨٠م.

السلمي (أبو الرحمن محمد بن الحسين بن موسى ت ٤١٢هـ):

٣٢- طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريبه - مكتبة الخانجي -

القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٩م.

السلمي :

٣٣- جوامع آداب الصوفية - تحقيق إيتان كولبرج - الجامعة العبرية

- القدس - ١٩٧٦م.

٣٤- عيوب النفس ومداوتها - تحقيق اتيان كولبرج - الجامعة

العبرية - القدس - ١٩٧٦م.

السهروردي (أبو النجيب ضياء الدين ت ٥٦٣هـ):

٣٥- آداب المريدين - تحقيق فهم شلتوت - دار الوطن العربي

للطباعة والنشر - القاهرة - بدون تاريخ.

السهروردي (شهاب الدين أبو حفص ت ٦٣٢هـ) :

٣٦- عوارف المعارف - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٣م.

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن الناصر الشافعي ت ٩١١هـ) :

٣٧- أسباب النزول - مكتبة نصير - القاهرة - ١٩٨٣م.

الشعراني (أبو المواهب عبد الوهاب بن احمد بن علي ت ٩٧٣هـ) :

٣٨- تنبيه المغترين - وبهامشه كتاب الكشف والتبيين للإمام الغزالي
دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - بدون تاريخ .

الشعراني :

٣٩- الطبقات الكبرى وبهامشه كتاب الأنوار القدسية فى بيان آداب

العبودية - مكتبة صبيح - القاهرة - جزءان فى مجلد واحد -
بدون تاريخ.

الشعراني :

٤٠- الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية - تحقيق وتقديم - طه

عبد الباقي سرور - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٧٨م.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨هـ) :

٤١- الملل والنحل - تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل - ج ١

مؤسسة الحلبي للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨م.

الشوكاني (محمد بن علي ت ١٢٥٠هـ) :

٤٢- الدر النضيد فى اخلاص كلمة التوحيد - فمن مجموعة الرسائل

السلفية الخاصة - مكتبة ابن تيمية - القاهرة - طبعة مصورة
- بدون تاريخ.

الطوسي (السراج ت ٣٧٨هـ):

٤٣- اللمع - تحقيق طه عبد الباقي سرور - الدكتور عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٦٠م.

عبد (الأستاذ الإمام محمد ١٩٠٥م):

٤٤- الإسلام دين العلم والمدنية - مع دراسة وتقديم للأستاذ الدكتور عاطف العراقي - دار ابن سينا للنشر - القاهرة - ١٩٨٧م.

عبد (الأستاذ الإمام محمد):

٤٥- رسالة التوحيد - دار النصر للطباعة - القاهرة - ١٩٦٩م.

ابن عجيبة (أحمد بن محمد):

٤٦- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية - تحقيق عبد الرحمن حسن محمود - عالم الفكر - القاهرة - ١٩٨٣م.

ابن عبد الوهاب محمد (ت ١٢٠٦هـ) :

٤٧- مجموعة الفتاوى والرسائل والأجوبة - تقديم عبد الله حجاج - دار الوحي - القاهرة - ١٩٧٩م.

ابن عربي (مجي الدين محمد بن علي الحاتمي ت ٦٣٨هـ):

٤٨- رسالة لايعول عليه - ضمن مجموعة رسائل ابن عربي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - طبعة مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن - الجزء الأول - ١٩٨٣م.

ابن عربي :

٤٩- مواقع النجوم ومطالعة أهله الأسرار والعلوم - مكتبة صبيح - القاهرة - ١٩٦٥م.

ابن عربي:

٥٠- الفتوحات المكية - طبعة دار صادر - بيروت - المجلد الثلثي - بدون تاريخ :

ابن عربي:

٥١- تحفة السفارة - تحقيق محمد صالح الماحي - دار الكتاب اللبناني
- بيروت - بدون تاريخ .

ابن عربي:

٥٢- اصطلاحات الصوفية -- ضمن مجموعة الرسائل - دار إحياء
التراث العربي -- بيروت - طبعة مصورة عن طبعة حيدر آباد
الدكن الجزء الثاني - ١٩٣٨م.

ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩هـ):

٥٣- التتوير فى إسقاط التدبير - تحقيق موسى محمد على - عبد
العال العربى - دار التراث العربى للطباعة والنشر - القاهرة
- ١٩٧٣م.

ابن عطاء الله السكندري :

٥٤- لطائف المنن - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود - طبعة
القاهرة - (طبعة خاصة على نفقة ولى عهد أبى ظبى)
١٩٧٤م.

ابن عطاء الله السكندري:

٥٥- مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح - طبعة مصطفى البابي الحلبي
- القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٦١م.

ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي ت ١٠٨٩هـ):

٥٦- شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - طبعة بيروت - بدون
تاريخ.

الغزالي (محمد بن محمد بن محمد ت ٥٠٥هـ):

٥٧- ميزان العمل - مكتبة الجندي - القاهرة - ١٩٧٥م.

القاشاني (أبو الغنائم كمال الدين عبد الرزاق بن أبي الفضائل ت
٧٣٠هـ):

٥٨- اصطلاحات الصوفية - تحقيق الدكتور عبد الخالق محمود -
دار حراء - المنيا - ١٩٨٠م.

ابن قدامه (عبد الله بن أحمد بن محمد ت ٦٢٠هـ):

٥٩- المحرر في الحديث في بيان الأحكام الشرعية - مكتبة السلام
العالمية - القاهرة - بدون تاريخ.

ابن قدامه:

٦٠- ذم ما عليه مدعو التصوف والغناء - ضمن مجموعة رسائل
أخرى لغير المؤلف - طبعة المطبعة السلفية - القاهرة -
١٢٩٦م.

القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ت ٤٦٥هـ):

٦١- لطائف الإشارات - تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوني - الهيئة
العامة للكتاب - القاهرة - المجلد الأول - ١٩٨١م.

القشيري:

٦٢- الرسالة - تحقيق الدكتور عبد الحليم، الدكتور محمود بن
الشريف - دار الكتب الحديثة - القاهرة ج١، ج٢، ١٩٧٥م.

الفقهي (علي بن يوسف بن إبراهيم ت ٦٤٦هـ):

٦٣- أخبار العلماء بأخبار الحكماء - مكتبة المتنبي - القاهرة - بدون
تاريخ.

الكتني (محمد بن شاكر بن أحمد ت ٧٦٤هـ):

٦٤- فوات الوفيات - تحقيق الدكتور إحسان عباس - بيروت -
ج١ - ١٩٧٣م.

ابن كثير (عماد الدين أبو الفدا اسماعيل الدمشقي ت ٧٧٤هـ):

٦٥- التفسير - طبعة دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - المجلد الثاني - بدون تاريخ.

الكلاباذي (أبو بكر محمد بن اسحق البخاري ٣٨٠هـ):

٦٦- التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق محمود أمين النواوي - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨٠م.

الكمشختاوي :

٦٧- جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق .. وبهامشه متممات جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم.

المحاسبى (الحارث بن أسد ت ٢٤٣هـ):

٦٨- كتاب المكاسب - تحقيق عبد القادر عطا - عالم الكتب - القاهرة - ١٩٦٩م.

المحاسبى:

٦٩- القصد والرجوع إلى الله - تحقيق عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨٦م.

مسلم (أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم النيسابوري ت ٢٦١هـ):

٧٠- صحيح مسلم - طبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - بدون تاريخ.

المقدسى (محمد بن عبد الواحد بن أحمد ت ٥٦٩هـ):

٧١- فضائل الأعمال - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٦م.

المكي (أبو طالب ت ٣٨٠ أو ٣٩٠هـ):

٧٢- قوت القلوب فى معاملة المحبوب ووصف مقام المريد إلى مقام

التوحيد - طبعة دار صادر - بيروت - بدون تاريخ.

ابن الملقن (سراج الدين أبو حفص عمر بن علي ت ٨٠٤هـ):

٧٣- طبقات الأولياء - تحقيق نور الدين شريعة- مكتبة الخانجي -

القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٧٣م.

المنذري (زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي ت ٦٥٦هـ):

٧٤- الترغيب والترهيب - مكتبة الدعوة الإسلامية - القاهرة - بدون

تاريخ .

ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري ت ٦٣٠هـ):

٧٥- لسان العرب - الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر -

القاهرة - بدون تاريخ.

المهيني (محمد بن المنور بن أبي سعيد بن أبي ظاهر ..):

٧٦- أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبي سعيد - تحقيق الدكتور

إسعاد قنديل - مراجعة الدكتور يحيى الخشاب - الدار المصرية

للتأليف والترجمة - القاهرة - بدون تاريخ.

أبو المواهب الشاذلى (جمال الدين محمد توفي فى حدود ٨٠٠هـ):

٧٧- قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية فى جميع الآفاق مكتبة

الكلية الأزهرية - القاهرة - ١٩٦١م.

ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحق ت ٣٨٥هـ):

٧٨- الفهرست - طبعة دار صادر - بيروت - بدون تاريخ.

أبو نعيم الأصفهاني (أحمد بن عبد الله بن أحمد ت ٤٣٠هـ):

٧٩- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - طبعة القاهرة الأولى -

١٩٣٨م.

- الهجویری (أبو الحسن علی بن عثمان الجلابی ت ٤٦٦هـ):
- ٨٠- كشف المحجوب - تحقیق الدكتور إسعاد قنديل مراجعة الدكتور
یحیی الخشاب - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية -
القاهرة - الطبعة الأولى ج ١ - ج ٢ - ١٩٧٥ م.
- الهروی (أبو اسماعیل عبد الله بن محمد الأنصاري ت ٤٨١هـ):
- ٨١- منازل السائرين - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة -
١٣٢٨هـ.
- الواحدی (أبو الحسن علی بن أحمد ت ٤٦٨هـ):
- ٨٢- أسباب النزول - مؤسسة الحلبي للطباعة والنشر والتوزيع
القاهرة - ١٩٦٨ م.

ثانياً: المراجع العربية

- إبراهيم (الأستاذ الدكتور عبد الحمید) :
- ٨٣- الوسطية العربية - مذهب وتطبيق - دار المعارف - القاهرة -
١٩٧٩ م.
- أحمد (عبد العاطي محمد) :
- ٨٤- الفكر السياسي للإمام محمد عبده - الهيئة المصرية العامة
للكتاب - القاهرة - ١٩٧٨ م.
- أرسلان (شكيب) :
- ٨٥- لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ تقديم محمد رشيد رضا
- مراجعة خالد فاروق - دار البشير للطباعة والنشر - القاهرة
١٩٨٥ م.

أرنولد (توماس):

٨٦- الدعوة إلى الإسلام - ترجمة وتعليق الدكتور حسن إبراهيم حسن وآخرين - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٧١ م .

أمين (الأستاذ الدكتور عثمان)

٨٧- رائد الفكر المصري - الإمام محمد عبده - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٦٩ م.

بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن):

٨٨- شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٧٩ م.

بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن):

٨٩- تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني الهجري - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٧٥ م.

بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن):

٩٠- رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي - وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الرابعة - ١٩٧٨.

برديانيف (نيقولا):

٩١- العزلة والمجتمع - ترجمة فؤاد كامل - مراجعة على أدهم - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٢.

بطروشوفسكي :

٩٢- الإسلام في إيران - ترجمة وقدم له وعلق عليه الدكتور السباعي محمد السباعي - دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٢ م.

بوكاي (موريس):

٩٣- القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم - دراسة للكتب المقدسة
فى ضوء المعارف الحديثة - دار المعارف - القاهرة -
١٩٨٢م.

التفتازاني (الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي):

٩٤- ابن عطا الله السكندري وتصوفه - مكتبة الإنجلو المصرية -
القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٩م.

التفتازاني (الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي):

٩٥- الطرق الصوفية فى مصر - بحث منشور بمجلة كلية الآداب -
جامعة القاهرة - المجلد الخامس والعشرون - الجزء الثانى -
١٩٦٣م.

التفتازاني (الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي):

٩٦- مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع
- القاهرة - ١٩٧٦.

التفتازاني (الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي):

٩٧- الإنسان والكون - دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة -
١٩٧٥م.

التفتازاني (الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي):

٩٨- علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع -
القاهرة - ١٩٧٩م.

جب (هاملتون):

٩٩- دراسات فى حضارة الإسلام - ترجمة الدكتور إحسان عباس وآخرين
- دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٦٤م.

جرونيلاوم (جوستاف):

- ١٠٠- حضارة الإسلام - ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد مراجعة
عبد الحميد العبادي - سلسلة الألف كتاب - مكتبة مصر -
١٩٥٦م.

جليسبي (جوان):

- ١٠١- ثورة الجزائر - ترجمة عبد الرحمن صدقي أبو طالب -
مراجعة الدكتور راشد البراوي - سلسلة الدراسات الإفريقية -
الدار القومية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٦م.

جولدنسهر (أجناس):

- ١٠٢- العقيدة والشريعة - ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين - دار
الكاتب العربي - القاهرة - ١٩٤٦م.

الحديدي (الدكتور مصطفى):

- ١٠٣- القول الحق في البابية والقاديانية والمهدية - الدار المصرية
الليمانية - القاهرة - ١٩٨٦م.

حلمي (الأستاذ الدكتور محمد مصطفى):

- ١٠٤- الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب -
القاهرة - ١٩٨٤م.

حلمي (الأستاذ الدكتور محمد مصطفى):

- ١٠٥- ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف - القاهرة -
١٩٧١م.

حلمي (الأستاذ الدكتور مصطفى):

- ١٠٦- التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث - دار الدعوة -
الإسكندرية - ١٩٨٢م.

حنفي (الأستاذ الدكتور حسن):

١٠٧- من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي - بحث منشور ضمن دراسات أخرى بعنوان دراسات إسلامية - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٢م.

حنفي (الأستاذ الدكتور حسن):

١٠٨- التفكير الديني وازدواج الشخصية - ضمن دراسات أخرى بعنوان قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨٣م.

خان (وحيد الدين):

١٠٩- الإنسان القرآني - ترجمة الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم - دار الصحوة - القاهرة - ١٩٨٥م.

أبو زهرة (الشيخ محمد):

١١٠- تاريخ المذاهب الإسلامية - الجزء الأول - فى السياسة والعقائد - دار الفكر العربي - القاهرة - بدون تاريخ .

سعد الله (أبو القاسم):

١١١- الحركة الوطنية الجزائرية - منشورات دار الآداب - بيروت - ١٩٦٩م.

شاخت:

١١٢- تراث الإسلام - ترجمة الدكتور حسين مؤنس - إحسان صدقي - مراجعة الدكتور فؤاد زكريا - سلسلة عالم المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - الطبعة الثانية ج ٢ ١٩٨٨م.

الشرقاوي (الأستاذ الدكتور حسن):

١١٣- معجم ألفاظ الصوفية - مؤسسة مختار للنشر والتوزيع - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٧م.

صبحي (الأستاذ الدكتور أحمد محمود):

١١٤- الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى (العقليون الذوقيون) - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٩م.

الطالبى (الأستاذ عمار):

١١٥- مقدمة آثار ابن باديس - إعداد وتصنيف المؤلف - دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر - الجزائر - الطبعة الأولى - ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

الطرازي (أبو المظفر):

١١٧- الأخلاق فى الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٦م.

عبد الرحمن (الأستاذ الدكتورة عائشة):

١١٨- قراءة فى وثائق البهائية - مركز الأهرام للترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٦م.

عبد الرشيد (الدكتور محمود):

١١٩- التنظيمات الصوفية ودورها فى تنمية المجتمع دراسة ميدانية لإحدى الطرق الصوفية بمحافظة المنيا - رسالة دكتوراه غير منشورة - كلية الآداب - جامعة المنيا - ١٩٨٨م.

العراقي (الأستاذ الدكتور محمد عاطف):

١٢٠- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٨.

العراقي (الأستاذ الدكتور محمد عاطف):

١٢١- مقدمة كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للإمام محمد عبده - دار ابن سينا للنشر - القاهرة - ١٩٨٧م.

عفيفي (الأستاذ الدكتور أبو العلا):

١٢٢- التصوف الثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف -

القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٦٣ م.

عفيفي (الأستاذ الدكتور أبو العلا):

١٢٣- مقدمة فصوص الحكم لابن عربي - دار الكتاب العربي -

بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٠ م.

العقاد (الأستاذ الدكتور صلاح):

١٢٤- المغرب العربي - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة الطبعة

الثانية - ١٩٦٩.

عمار (علي سالم):

١٢٥- أبو الحسن الشاذلى (عصره - تاريخه - علومه - تصوفه) -

مطبعة دار التأليف - القاهرة - الطبعة الأولى الجزء الأول -

١٩٥١ م.

قاسم (الأستاذ الدكتور محمود):

١٢٦- الإمام عبد الحميد بن باديس - الزعيم الروحي لحرب التحرير

الجزائرية - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٨ م.

كامل (الدكتور محمود):

١٢٧- العروبة والإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة -

١٩٧٦ م.

لوبون (جوستاف):

١٢٨- حضارة العرب - ترجمة عادل زعيتر - طبعة عيسى الحلبي

- القاهرة - ١٩٦٩ م.

لوتشكى :

١٢٩- تاريخ الأقطار العربية ترجمة الدكتورة عفيفة البستاني -

مراجعة بوري روشين - دار التقدم - موسكو - ١٩٧١م.

محمود (الأستاذ الدكتور عبد القادر):

١٣٠- الفكر الصوفي في السودان - مصادره - وتياراته - وألوانه -

دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٦٩م.

مصطفى (الأستاذ الدكتور فاروق أحمد):

١٣١- الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر - الهيئة

المصرية العامة للكتاب - الإسكندرية - الطبعة الثانية ١٩٨١.

المودودي (أبو الأعلى)

١٣٢- ألف باء الإسلام - مكتبة التراث الإسلام - القاهرة - ١٩٨٣م.

منز (آدم):

١٣٤- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ترجمة وتعليق

الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - طبعة بيروت - ١٩٧٦-

م ١٠.

النجار (الأستاذ الدكتور عامر):

١٣٥- الطرق الصوفية في مصر - نشأتها - نظمها روادها - مكتبة

الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٧٨م.

النشار (الأستاذ الدكتور على سامي):

١٣٦- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - دار المعارف - القاهرة -

الطبعة الثالثة - ١٩٦٥م.

نصير (الأستاذ الدكتور على سامي):

١٣٧- أضواء وحقائق على : البابية - البهائية - القاديانية - دار

الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٤م.

الوكيل (عبد الرحمن) :

١٣٨- هذه هي الصوفية - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة
الرابعة - ١٩٨٤م.

بالجن (الدكتور مقداد):

١٣٩- فلسفة الحياة الروحية - منابعها ومشاربها ونشأتها - دار
الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٥م.

يحيى (الأستاذ الدكتور جلال) :

١٤٠- العالم العربي الحديث - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٢م.

يحيى (الأستاذ الدكتور جلال) :

١٤١- المغرب الكبير - الفترة المعاصرة وحركات التحرير
والاستقلال - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - الجزء
الثالث - ١٩٦٩م.

ثالثاً: المرجع الأجنبية

142- Burckhardt (T) : An introduction to sufi doctrine,
translated by Matheson (D. M) First Published, London
1976.

143- Caiveriey (E . E) Islam, an introduction
American university. Cairo, 1974.

144- Happhold (F. C) : Mysticism , a Study and an
anthology; London 1975.

145- John (N): Man's religious ; New York ; 1963.

فهرس المحتويات

٧	المقدمة
	الفصل الأول:
١٥	حياة ابن باديس ومكانته
	تمهيد :
١٦	أولاً: اسمه ولقبه ومولده
١٨	ثانياً: تكوينه العلمي وأساتذته
٢١	ثالثاً: مراحل دعوته الإصلاحية
	الفصل الثاني:
	التجديد فى الفكر الإسلامى عند ابن باديس وعلاقته بموقفه
٢٧	النقدي من التصوف.
٢٩	تمهيد :
٣٠	أولاً: بواعث الإصلاح والتجديد عند ابن باديس.
٥٠	ثانياً: مفهوم التجديد وغايته.
٥٥	ثالثاً: أسس الإصلاح والتجديد.
٦٤	رابعاً: مجالات الإصلاح والتجديد.
	الفصل الثالث:
٧٧	الإمام ابن باديس ونقده لصوفية عصره
٧٩	تمهيد :
٨١	أولاً: نقد مفهوم العبادة المجردة عند الصوفية.
٨٧	ثانياً: نقد مفهوم الزهد عند الصوفية .
٩٨	ثالثاً: نقد طريقة الذكر ومجالس عند الصوفية.
١٠٥	رابعاً: نقد مظاهر الغلو فى الولاية عند الصوفية.

١٢٥	خامسا: نقد مزاعم الطريقة التيجانية.
	الفصل الرابع :
١٣٣	التصوف المشروع والحياة الروحية عند ابن باديس
١٣٥	تمهيد :
١٣٥	أولا: التصوف المشروع مفهومه وحدوده
١٤٥	ثانيا: وسائل الكمال الروحي والخلقي
١٨٣	ثبت المصادر والمراجع:
٢٠٥	الفهرس :

